

DİN VE SEKÜLERLEŞME

PROF. DR. RAMAZAN ALTINTAŞ

Konya'nın Kadınhanı İlçesi Demirel Köyü'nde doğdu. İlk öğrenimini burada tamamladı.

1981 yılında Konya İmam-Hatip Lisesi'ni; 1984 yılında ise Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi.

1981-1995 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı ve Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde çeşitli görevlerde bulundu.

Yüksek Lisans'ını Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "*Nübüvvet Öncesi Câhiliye Toplumunu*" adlı tez çalışması ile yaptı. (1990).

Doktora'sını, "*Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet*" adlı teziyle aynı üniversitede tamamladı. (1994).

1995 yılında Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı'na Yardımcı Doçent olarak atandı.

1998 yılında Doçent; 2004 yılında Profesör oldu.

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ'ın; *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul, (2003); *İslam Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*, İstanbul, (2000); *Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet*, İstanbul, (2003); *Bütün Yönleriyle Câhiliyye*, Konya, (1997); *İslam İnsanı*, İstanbul, (1997) adlı eserlerinin yanısıra çok sayıda makalesi yayımlanmıştır.

Halen Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Prof. Dr. Ramazan Altıntaş, evli ve üç çocuk babasıdır.

PROF. DR. RAMAZAN ALTINTAŞ

Din ve Sekülerleşme



PINAR YAYINLARI

pınar yayınları

büyük reşitpaşa cd. no: 22/16
vezneciler istanbul
tel: (0212) 520 98 90-527 06 77
bilgi@pinarayinlari.com

Din ve Sekülerleşme

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş

pınar yayınları: 195

araştırma inceleme: 44

isbn 975-352-216-9

birinci basım: Şubat 2005

uygulama: pınar

dizgi-içdüzen: pınar

baskı: karmat matbaacılık

cilt: yıldız mücellit

www.pinarayinlari.com

İçindekiler

Önsöz / 7

Giriş / 9

Modern Düşüncenin Dönüştürücü Etkilerine Bir Bakış / 13

Birinci Bölüm

SEKÜLERİZMİN DOĞUŞUNU HAZIRLAYAN SEBEPLER / 21

I. Reform Öncesi Hristiyanlığın İman Öğretisine Bir Bakış / 23

II. Protestanlığın Doğuşu ve Getirdikleri / 33

III. Sekülerizmin Tanımı ve Taşıyıcı Ögeleri / 41

IV. İslâm, Protestanlık ve Sekülerleşme / 57

A. *Yeni Selefilik Hareketi Bir Protestan Söylem midir?* / 63

B. *İslâm Protestanlaşabilir mi?* / 81

İkinci Bölüm

İSLÂMÎ ANLAYIŞA GÖRE "EL-HAYÂTÜ'D-DÜNYÂ"

KAVRAMINI YORUMLAMA BİÇİMLERİ / 101

I. Dil ve Düşünce İlişkisi / 103

II. Hayât Kelimesinin Etimolojisi / 107

- III. Dünya Kelimesinin Etimolojisi / 113
A. Yakın/Kısa Hayat Anlamında / 113
B. Çok Düşük ve Değersiz Anlamında / 114
- IV. Dünya Kavramının Çağrışım İlişkileri Açısından Tahlili / 117
- V. el-Hayâtü'd-Dünya Kavramını Yorumlama Biçimleri / 123
A. el-Hayâtü'd-Dünya Kavramının
"Yakın/Kısa Hayat" Anlamında Yorumlanması / 123
B. el-Hayâtü'd-Dünya Kavramının
"Değersiz Hayat" Anlamında Yorumlanması / 128
- VI. Islâmî Anlayışta "Öte Dünyacı Dindarlık" Ne Zaman
Başladı? / 141

Üçüncü Bölüm

İSLÂM'A GÖRE SEKÜLERLEŞMENİN İMKÂNI / 167

- I. Sermaye Dindarları Sekülerize Eder mi? / 169
- II. Islâmî Sekülerleşme Mümkün Müdür? / 175
- Sonuç / 187
- Kaynakça / 193

Önsöz

Sekülerleşmenin miladı, Aydınlanma düşüncesine kadar uzanır. 1950-60'larda tarihçilerin ve sosyal bilimcilerin teorisine göre, *“modernleşme süreçlerine bağlı olarak din, hem toplumsal seviyede ve hem de bireyin zihninde/bilincinde gerileyecektir. Ne kadar çok modernleşme yaşanırsa, sekülerleşmenin hızı da ona göre artış kaydedecektir.”* 2000'li yıllara gelindiğinde, zaman, bu temel görüşün yanlış olduğunu ortaya koymuştur. Modernleşmenin bazı bakımlardan sekülerleşmeye sebep olduğu, hatta bazı coğrafyalarda bunun daha fazla hissedildiği doğrudur. Ama modernleşmenin sekülerleşme karşısı birçok güçlü *“dinî canlanmayı”* doğurduğu da ortadadır. Ayrıca toplumsal seviyedeki sekülerleşmenin mutlaka bireysel bilinç seviyesinde de gerçekleşmesi gibi bir zorunluluk söz konusu değildir. Birçok toplumda bazı dini kurumlar güçlerini ve etkilerini kaybetmişler, ama hem eski ve hem de yeni dinî inanç ve ibadet şekilleri, bazen yeni kurumsal şekillere, bazen de aşırı dini ifadelerle dönüşerek fertlerin hayatlarındaki

yerlerini korumuşlardır. Temsil ettikleri dine inanan ve dinin önerdiği uygulamaları yapanların sayısı az olsa da dinî kurumlar sosyal ve politik alanda etkin olmaya devam etmişlerdir. Buradan çıkan sonuç, en azından söylemek gerekirse, din ile modernite arasındaki ilişkinin karmaşık bir mahiyet arzettiğidir. (Berger, 2002, 13-14).

İnsanın hayatını anlamlı bir hale getirebilmesi için aşkın bir varlığa bağlanması kaçınılmazdır. Her ne kadar değişik etkenlerden dolayı, toplum ya da bireyler sekülerleştirme süreçlerini yaşamaya zorlanmış olsa da ilânihâye, fıtrat buna izin vermeyecektir. Tarih iyi bir laboratuvarıdır. Bunun insanlık tarihinde sayılamayacak kadar nedenleri ve örnekleri vardır. *Beşer hafızası nisyân ile malûldür* fehvâsınca, hatırlatma bakımından buna zaman olarak en yakın örnek, Doğu Avrupa ve eski Sovyetler Birliği ülkelerinin yaşadığı deneyim gösterilebilir. Bu ülke halklarının doğal olarak değil, devlet eliyle 70 senedir sürüklendikleri sekülerleş(tir)me politikalarına rağmen Aziz Vladimir, Karl Marx'ı tahtından indirmiştir. (Stark, 2002, 40). O halde, modernleştikçe ya da bilim alanında ilerledikçe din insan hayatından buharlaşmayacak, belki de ona daha fazla ihtiyaç duyulacaktır. Hiçbir zaman dinin hareket alanının daraltılması, onun *yok edilmesi* ya da *yok olması* anlamına gelmez. Çünkü, ekmek gibi, hava gibi, su gibi inanma da insan doğasının ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır. Özellikle Din Psikolojisi alanında yapılan çalışmalar, dini inancın doğuşla birlikte varolduğunu göstermektedir. Çocukta din duygusu, salt çevrenin fert üzerinde yaptığı etki sayesinde kazanılan bir değer ve davranış değişikliği değildir. Elbette çevrenin dini duyguyu uyarıcı etkisi vardır, ama bu nazariyeyi, tek bir nedene bağlamak, tanımlamak ve sınırlandırmak olur ki, böyle bir bakış açısı, bilimsel gerçeklere aykırı düşer. Dini istidat ve yetenek insanın özünde mevcuttur. Bunu en iyi anlatan dini terim, fıtratıdır. Fıtrat, en geniş anlamıyla, insanın gerçeği kabul

ve idrak etme yeteneğidir. İnsanoğlu bu gezegende varolduğu sürece din de varlığını sürdürecektir. Bütün bir dünyada, artık din; yoksulların, kapıcıların ve taşralıların bir sığınağı değil, kentsoyluların da bir sığınağı olmuştur. Dolayısıyla, XIX. yüzyılın başlarından itibaren bazı sosyal bilimciler tarafından seslendirilmiş olan, “*gün geçtikçe din, özel ve bireysel hayata indirgenecektir*” tezleri, bugün için gerçekliğini ispatlayamayacak bir sonuçla karşılaşmıştır.

İşte bu çalışmamızda, “*dünyevileşme*” bir başka ifade ile “*sekülerleşme*” sorunu değişik açılardan ele alınacaktır. *Din ve Sekülerleşme* adını verdiğimiz bu eser, üç bölümden oluşmaktadır:

Birinci Bölümde, sekülerleşmeyi hazırlayan sebepler, yine, sekülerleşmenin fert ve toplum hayatında meydana getirdiği dönüştürücü etkileri üzerinde durulacaktır. Ayrıca, İslâm, protestanlık ve sekülerleşme ilişkileri bağlamında konu irdelenerek, özellikle yeni selefilik hareketi protestan bir söylem midir? sorusuna cevap aranacaktır.

İkinci Bölümde, sekülerleşme kavramına çok yakın duran ve Kur'an'da geçen dünya kavramı, değişik boyutlarıyla semantik açıdan incelenecek ve İslâm düşünce tarihi içerisinde “*el-hayâtü'd-dünya*” kavramını yorumlama biçimlerine değinilecektir. Burada ‘dünya’ kavramını, insanın içinde ve dışında aramanın olumlu ve olumsuz manada yol açtığı sonuçlar, örneklendirmelerle ortaya konacaktır. Çünkü, belli bir tarihi süreçten sonra, dünya kavramına yüklenen olumsuz anlamlar, müslüman bilinçte çok farklı yansımalarla neden olmuştur. Bunun faturasını İslâm dünyası en ağır bir biçimde ödemektedir. İşte bundan dolayı bu bölüm, Kur'an bağlamında el-hayâtü'd-dünya terkinini doğru anlamının yöntemlerine ayrılmıştır.

Üçüncü Bölümde ise, “İslâm'da sekülerleşme mümkün müdür?” sorusu tartışılacaktır. Özellikle Türkiye ölçeğinde din-

dar kesimin 1980'li yıllarda sermaye ile daha çok içli-dışlı olmaları sebebiyle, modernleşmenin bir sonucu olarak sekülerleşmenin etkilerini nasıl içselleştirmeye başladıkları, bireysel örnek olay incelemelerinden hareketle analiz edilecektir. Sanırım, bu son bölümde, herkes kendi deneyiminden bir parça bulacak ya da bulamayacaktır.

Bu kitapta yer alan ve birbirini tamamlayan metinler, gerek bildiri ve gereke makale düzeyinde kamuoyuna değişik vesilelerle sunulmuştur. Fakat biz, her bir bölümde yer alan metinleri yeniden gözden geçirerek ek ilâveler yapmak suretiyle çalışmamızı zenginleştirmiş olduk. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin düzenlemiş olduğu “Günümüz İnanç Problemleri” sempozyumuna sunulan (Erzurum, 7-9 Eylül 2001) “Teolojik Sekülerleşmenin Neden Olduğu Kriz: İnanç Problemleri” başlıklı bildiri birinci bölümde yer almıştır. Ayrıca bu metnin bir kısmı gözden geçirilerek C.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanmıştır. (Sivas-2002, VI/1). Diğer taraftan, 06-08 Eylül 2002 tarihlerinde G.Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen “Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi” konulu sempozyuma sunulan “İslâmî Gelenekte el-Hayâtü'd-Dünya Kavramını Anlama Biçimleri” başlıklı bildiriye ikinci bölümde yer verilmiştir. Bu bildiri ekleme ve çıkarmalarla birlikte yeniden gözden geçirilerek “İslâmî Anlayışa Göre el-Hayâtü'd-Dünya Kavramını Yorumlama Biçimleri” adıyla C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanmıştır. (Sivas-2003, VII/1). Üçüncü bölümde yer alan “İslâm'a Göre Sekülerleşmenin İmkânı” başlıklı metin ise, İslâmiyat (IV.cild, 3.sayı, 2001) Dergisinde yayınlanmıştır.

Esasında bu konunun ana eksenini oluşturan sekülerleşme sorunu, zihniyet değişmelerine konu olması bakımından değişik vecheleriyle sadece bir Kelam problemi olarak değil, disiplinler açısından da araştırma konusu yapılabilir. Bizim bu çalışmadan amacımız, modernitenin bir saç ayağını oluşturan

ÖNSÖZ

sekülerleşme sorununu analiz etmek gerektiğine işaret etmekten ibarettir. Bu sorun, İslâm dünyasının bir sorunu değildir, şeklinde mazeretler ileri sürerek konuyu görmezden gelmeyi tercih etmek, zaman-mekan kavramlarının izâfileştiği bir çağda işin kolayına kaçmak ya da başımızı kuma gömmekten başka bir anlam taşımaz. Umarım bu çalışma, başka araştırmacılar tarafından daha ileri noktalara taşınacaktır. Bu çalışmanın olgunlaşmasına katkılarda bulunan değerli meslektaşlarım Doç. Dr. Metin Özdemir ve Yrd. Doç. Dr. Mehmet Baktır'a en içten teşekkürlerimi arzederim.

Sivas 2005

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ

Giriş

Modern Düşüncenin

Dönüştürücü Etkilerine Bir Bakış

Osmanlı İmparatorluğunun XVIII. yüzyılın başlarından itibaren girdiği savaşlarda tattığı mağlubiyet acısı, yönetici kadronun yönlerini batıya çevirmelerine yol açtı. Gaye, batının üstün teknolojisini ülkeye getirmektir. Bu amaçla, başta Paris olmak üzere, Avrupa merkezlerine öğrenci gönderme teşebbüsünde bulunuldu. Buna ilâve olarak Osmanlı'da batı ülkelerinde açılan eğitim kurumlarına paralel düşecek şekilde 1826'da Mekteb-i Tıbbiyye, 1868'de Galatasaray Lisesi ve hemen hemen aynı tarihlerde Robert Koleji gibi daha başka eğitim kurumları açılır. Bu okullarda Batı tarzı bir eğitim vermek için yine Batı'dan eğitimci getirilir. Batı modeli tarzında bu okulların eğitim sistemini düzenleme, müfredat programını hazırlama görevi de aynı eğitimcilere emanet edilir. Bu kadarla da kalınmaz; gerek ders kitapları ve gerekse Batı'da popüler olan materyalist yazarların düşünce ağırlıklı kitapları getirtilerek okutulur. Özellikle Mekteb-i Tıbbiyye literatür açısından; Pozitivizm, Darwinizm ve Fröydizm gibi

maddeci düşüncelerin fideliği haline gelir. Önceleri koyu bir dindar olan, hatta Peygamberimizi övücü şiirler bile yazan Abdullah Cevdet gibi yazarlar, bu okulda materyalist düşüncelerin telkiniyle, tamamen tanrıtanımaz bir kimliğe bürünürler.¹

Gayet doğaldır ki, ülkemize biyolojik materyalist düşünceler sadece eğitim kurumları aracılığı ile değil, eğitim kurumlarının yanında Jön Türk Hareketi, İttihat ve Terakki Cemiyeti, bir takım edebiyat ve sanat akımları ile de girmiştir. Bilhassa bu yol ve yöntemlerin dışında özellikle A. Comte, L. Büchner, Gustave Le Bon, Emile Durkheim, E. Tylor gibi maddeci yazarların eserlerinin tercüme edilmesi, yeni bir kültür birikimi oluşturmak açısından dikkat çekicidir. Çünkü bu tercüme hareketine bağlı olarak, batılılaşmanın da doğal sonucu, yeni bir batıcı aydın kadro yetişir. Bunlar arasında başta Abdullah Cevdet, İbrahim Temo, Celal Nuri, Kılıçzâde Hakkı, Beşir Fuat, Baha Tevfik, Ahmet Rıza gibi isimleri saymak mümkündür. Bu yazarlar biyolojik materyalizmin ülkemize girmesinde hem bir köprü vazifesini yürütmüşler ve hem de gönüllü kültür elçiliği yapmışlardır. Mantıkçı pozitivistizmin etkisi altında kalan Batıcı kadronun çıkarmış olduğu sanat-edebiyat, iktisat ve içtimâiyat ağırlıklı; İctihad, Servet-i Fünûn, Ulûm-i İktisâdiye, Hürriyyet-i Fikriyye vb. gibi yayın organlarında din karşıtı gelişen cereyanların büyük bir coşku ile Osmanlı kamuoyuna tanıtıldığını ve önerildiğini görmek mümkündür.

Hiç kuşkusuz Osmanlı toplumunda “din olgusu” belirleyici bir ögedir. Dolayısıyla, söyleyecek bir sözü olan her fikri ve felsefi cereyanın din gerçeğini dikkate alması bir zorunluluktur. Abdullah Cevdet ve Kılıçzâde Hakkı gibi tam sekülerleşmeyi savunan aydınlar, dinin, sosyal hayatın her alanındaki etkinliğini bildikleri ve terakki önünde bir mani olarak telâkki ettiklerinden dolayı doğrudan dine karşı durmayı değil, bir muhalefet aracı olarak dinin toplumsal muhtevâsından yararlanma cihetine gitmeyi tercih etmişlerdir. Onlar, İslâm dininin

kendisi ve dine ait kurumlarla mücadele etme stratejisinin ilk aşamasında, biyolojik materyalizme geçiş siyaseti izlediler. Belli bir süreçten sonra, mantıkçı pozitivistin üç hal yasa- nı: da geçen metafizik, teolojik ve pozitivist dönem aşamasından mülhemle, belli bir süreçten sonra her türlü aşkın anlayışı reddeden, dinlerin gelişimini animist bir kuramla tanımlayan pozitivistin din anlayışında karar kıldılar. Çünkü bu zihni- yet, ilerleme ideolojisinin önünde dini bir engel olarak görü- yordu. Tanrıtanıma- z düşünce biçimlerinin dinin yerini alma- sı ve fertte teşebbüs ruhunu canlandırmak amacıyla dinden ta- mamıyla tecrit edilmiş yeni bir etik geliştirilmek istendi. Bu- nun için de özünde maddeci değer yargılarıyla donanmış se- küler bir dünya görüşünü temsil eden model şahısların tasvi- rine ihtiyaç duyuldu. Daha doğrusu, toplumun vicdanında dinden tecrit edilmiş kolektif bir ahlâki şuurun gelişiminde öncü bireysel ahlâk örneklerine ihtiyaç vardı. Bu sebeple Kılıçzâde Hakkı, bizzat kendisinin çıkardığı İçtihad ve Hürriyet- i Fikriyye dergisinde “Dinsizler” ve “Yunus Hocanın Kavgaları” başlıklı tamamıyla kurgusal hikâye dizilerinde topluma sekü- ler ahlâk alanında model oluşturacak insan tiplerini kah- raman olarak sunuyordu.² Diğer taraftan Abdullan Cevdet ise, meşhur tanrıtanıma- z “Sanfani”nin “Dinsiz Mekârim-i Ahlâki- ye”³ isimli kitabını çevirerek, müslüman topluma Sanfani ör- neğini aktarıyordu. Bununla da yetinmeyen Abdulla Cevdet, Hz. Peygamberin hayatını marazi bir psikolojik temele oturtu- rak ele alan müsteşrik Dozy’nin “Tarih-i İslâmiyet”⁴ adlı kiti- bini çevirerek, eleştirilerini doğrudan vahyin alt yapısını olu- ştur- an nübüvvetin kalbine yönelmiş oluyordu. Çünkü vahiy, nübüvvet temeli üzerine kurulmuştur. Nübüvvet temelinde meydana getirilecek bir sarsıntı, doğrudan vahyin kalbinde et- kisini gösterecekti.

Bütün bu çabalara rağmen Osmanlı toplumunda, ne A. Comte’nun pozitivist din ve ne de Sanfani’nin dinden tecrit

edilmiş pozitivist ahlâk görüşü benimsenmişti. Son olarak denenmesi gereken metod, İslâmi düşünce sisteminde fonksiyonel yönü ağır basan “*ic̣tihad müessesesi*”ni kullanma deneyimi kalmıştı. Gerek Abdullah Cevdet -ki, dergisinin adı da *İc̣tihad*’dı daha sonra *Cehd* olarak da çıkmıştır- ve gerekse, dini, bâtil itikatlar yığını olarak tanımlayan Kılıçzâde Hakkı’nın yüksek frekansta seslendirdikleri “*dinde reform*” çılgılığının konusu, kısa zamanda çıkacaktı. Bunların asıl niyeti, İslâmî hayatın tıkanan noktalarını, İslâm’da salih bir amel statüsüne sahip olan “*ic̣tihad*” yoluyla açmak değil, kendi bâtil tezlerine “*ic̣tihad*”ı dayanak yaparak İslâm’ın tezahürlerini tasfiye etmekte. Açıkçası onlar, Osmanlı toplumunun hem dış görüntüsünü ve hem de iç yapısını, *mâhiyet-i rûhiyemizi* dışlayarak batıya benzetmeye çalışıyorlardı. Kılıçzâde Hakkı’nın hazırlamış olduğu “*Pek Uyanık Bir Uyku*”⁵ başlıklı projesinde bunun fikri ve felsefi temellerini ve bu temeller üzerine oturtulmuş örnek önerileri görmemiz mümkündür.

Elbette Osmanlı toplumunda karşıt görüşleri eleştiren pek çok kitap, makale yazılmıştır. Haklı olarak Osmanlı Batı ile sınırlı olduğu için materyalist düşünceler, diğer İslâm coğrafyalarından daha ziyâde bu coğrafyaya girmiştir. Dolayısıyla, materyalist düşünceler özellikle İslâm dininin ana konularına (Allah, vahiy, nübüvvet, ahiret, mu’cize vb.) yönelik eleştiriler taşıdığından dolayı; İsmail Hakkı İzmirli, Sırrı Girdâi, Filibeli Ahmed Hilmi, Abdülatif el-Harpûtî gibi mütakellimler yazdıkları eserlerle, bu düşüncelere karşı eleştirel bir tavır sergilemişlerdir.

Kelam ilminin varoluş sebebinden ve kelamcılarının en önemli misyonlarından birisi de, doğru din anlayışını ortaya koymak ve İslâm’a yönelik saldırıları ilmî yöntemlerle bertaraf etmektir. Biz bunu kelamın ortaya çıkış tarihinden itibaren görebiliyoruz. Zira, hicrî I. yüzyılın sonlarına doğru İslâm toplumlarında ortaya çıkan ve Kelam ilminin doğuşunu hazırla-

yan etkenler Müslümanların teorik ve pratik olarak yabancı olmadıkları hususlardır. Bir başka deyişle, hâdiselerle kelâmî düşünce arasında çok yakın bir irtibat vardır. Bu sebeple hiç bir dönemde Kelam ilminin konularından “*akîde*” soyutlanmış değildir. Ama ne var ki, tarihsel süreçte şartlara göre sorunların alanında kimi daralma ve genişlemelerin olduğu söylenebilir. Böyle olması da gayet doğal karşılanmalıdır. Örneğin, hicrî I. yüzyılda ortaya çıkan hemen hemen ilk problemlerden birisi de ‘büyük günah’ (mürtekibü’l-kebîre) sorunu-
dur. Hiç şüphesiz bu sorunun, Emevî yönetiminin şûradan saltanata dönüşüyle kuvvetli bir irtibatı vardır.

Yine mütekaddimin Kelam tarihinde zuhûr eden ‘*cebir ve ihtiyar*’ meselesi, asla bizantinist bir sorun olmadı. Aksine, Emevî yönetiminin, mevcut siyasî anlayışı cebircilikle örtüş-türmesi sonucu siyasetin itikâdileştirilmesi ile gündeme taşın-
dı. Özgürlükçü bir anlayışa dayanmayan bu akımların din yo-
rumları, toplumun sosyal tabanında *takdirin önceden belirlen-
diği* fikrini/tezini kuvvetlendiriyordu. Çünkü böyle bir teolo-
jik söylem; salt, bireyle sınırlı kalmıyor, sosyal hayatın bütün faaliyet alanlarında teşebbüs rûhunu da olumsuz yönde etkili-
yordu. Dahası, İslâm siyasî düşüncesinde *muhalefet yetkisini* yok ediyordu. Bu anlayış, aynı zamanda *halka karşı hesap ver-
me sorumluluğu* taşımıyordu. Böyle bir anlayışın insan, evren, iktisat, sağlık, kalkınma, bilgi, medeniyet, ecel, iktidar vb. gi-
bi yaşamsal değeri olan meselelere yaklaşımı, fatalizm çizgi-
sinde seyredecek demektir.

Hâkezâ, rızık ve helâl malla ilgili sorunlar, aynı tarihlerde İslâm toplumlarında servet dağılımında meydana gelen içtimâî adaletsizliklerle bağlantılıdır. Emevîlerle birlikte ‘rızık’ konu-
su kelâmî bir sorun olarak tartışılmaya başlanmıştır. *Haram kazanç rızık mıdır değil midir?* tartışmaları buna dayanır. İslâm toplumlarında helal kazanç rızıktır diyen anlayışlara karşı, meseleyi ahlâk ekseninde değerlendiren; haksız kazanç yolla-

rını tıkararak sömürünün gizli ve açık şekilleriyle her türlü-
ne dur demek, risk ve emeğe dayalı helal kazanç anlayışının
toplumun maşeri vicdanında ma'kes bulumasını sağlamak için
haram kazancın rızık olmadığını savunan dini akımlar olmuş-
tur. Bu örnekendirme listesini çoğaltmak mümkündür.

Bize düşen, evvelâ, her çağın sorunlarını iyi anlamak ve
kendi çağımızdaki sorunlara çözüm önerileri getirmektir. Bu
alanda Muhammed Abduh'un 'Tevhîd Risâlesi'nde yaptıkları ör-
nek olarak gösterilebilir. Çünkü onun yaşadığı 19. yüzyıl
mantıkçı pozitivist bilim anlayışının Batı kanalıyla Batı-dışı
Müslüman toplumları etkilemeye başladığı bir dönem olduğu
dikkate alınır, onun 'gayb âlemi ya da duyu-ötesi âlem' soru-
nu çevresinde niçin yoğunlaştığı fark edilebilir. Çünkü man-
tıkçı pozitivist, yeni bir bakış açısı haline getirmiş medeni-
yet anlayışı, bilgi problemi bağlamında 'gayb âlemini' inkar
ederek meydan okuyordu. Yine M. Abduh, nübüvvet ve risâlet
konularında yoğunlaştı. Zira, çağdaş medeniyet anlayışı nü-
büvvet ve risâlet konularına kayıtsızdı. Bu risâlenin muhteva-
sında İslâm'ın yayılış tarihiyle alakalı olarak müsteşriklerin iti-
razlarına verilen cevaplar da 'hadiseler-fikirler' bağlamında ele
alınıp değerlendirilmiştir. Kelamda 'yenilenme' dediğimiz za-
man da 'akîde' ile ilgili meseleleri soyutlama değil, bilâkis, her
asrın müşkülleri karşısında Kelamın, varoluş sebebi gereği,
zorunlu olarak Müslüman toplumların din anlayışlarına isti-
kâmet verme ve çözüm önerileri sunması dikkate alınmalıdır.
İşte içinde yaşadığımız yüzyılın hâlâ geçerli sorunlarından bi-
risi de 'modernite-sekülerizm' ilişkisi ve bu anlayışın inanç çoğ-
rafyalarında yol açtığı çatlaklıklardır.

Birinci bölümde, öncelikle, sekülerleşmenin teşekkülünü
hazırlayan felsefî arka plân üzerinde durulacaktır. Çünkü, bir
düşüncenin ortaya çıkmasında tarihsel açıdan o düşünceyi
oluşturucu olaylar ve olgular bilinmedikçe meselenin açıklığa
kavuşturulması mümkün değildir. Bu sebeple biz de 'seküler-

GİRİŞ

leşmeye' geçmeden önce, sekülerleşmenin alt yapısını oluşturan felsefî, içtimâî, siyasî, iktisadî, dinî vb. nedenler ve kökler üzerinde derinlikli tahlillere gireceğiz. Çünkü modern Batı düşüncesi sadece maddî hayatı dönüştürmekle kalmadı, başta din olmak üzere, gelenek, kültür ve kutsal yeni bir okumaya tabi tutarak radikal bir değişime uğrattı. Öyleyse bu değişimin tarihsel serencâmı ne zaman başlamıştır, teorisyenleri ve düşünürleri kimlerdir? Bu sorulara cevap arayarak konumuzu ortaya koymaya çalışmakla birlikte, ayrıca teolojik sekülerizmin dinî bilgi ve düşünce üzerinde yol açtığı sorunlara da değineceğiz.

DİPNOTLAR

1. Geniş bilgi için bakınız. Ergin, Osman, *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul, 1977, I-II, 346; Hanioglu, Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullâh Cevdet ve Dönemi*, İstanbul, 1981, s. 7; Altıntaş, Ramazan, "Biyolojik Materyalistlerin Temel Yanılgıları", İlim ve Sanat, Sayı: 43, (Mart-1997), s. 67-68.
2. bkz. Kılıczâde Hakkı, "Yusuf Hoca Hikâyeleri" İctihad, No: 77, (Ağustos 1329), s. 1703; a.g.mlf., "Masal: Yunus Hoca'nın Kavgalarından", Hürriyet-i Fikriyye, No: 10, (Nisan 1330), s. 135.
3. bkz. Tıbbiyelî ve Nişanlısı Yahut Mekârim-i Ahlâkiyesiz Din, *Dinsiz Mekârim-i Ahlâkiye*, (haz. Abdullâh Cevdet), İstanbul, 1329.
4. Dozy, Reinhardt, *Tarih-i İslâmiyet*, (çev. Abdullâh Cevdet), Kahire, 1908.
5. Kılıczâde Hakkı, "Pek Uyanık Bir Uyku", İctihad, No: 55, (21 Şubat 1328), s. 1226-28.

Birinci Bölüm

SEKÜLERİZMİN DOĞUŞUNU HAZIRLAYAN SEBEPLER

I. Reform Öncesi Hristiyanlığın İman Öğretisine Bir Bakış

XVI. yüzyılın sona erişiyile birlikte Batı, bütünüyle farklı bir tip toplum ve yeni bir insanlık ülküsü doğuracak bir teknoloji üretme sürecine girdi. Üretim ilişki biçimlerinin değişime uğramasıyla eş-zamanlı olarak, Tanrı'nın rolü ve algılanışı da kaçınılmaz bir biçimde etkilendi. Ayrıca, yeni sanayileşmiş ve etkin Batı'nın kazanımları, dünya tarihinin akışını değiştirdi. *Max Weber* (1864-1920) klâsik tezinde, endüstriyel kapitalizm geliştikçe asketizmin* önemini yitireceğini söylüyordu.¹ Böylece, katı olan her şey buharlaşacak, din ve modernizm ilişkilerinde etkilenme dindarlaşma aleyhine ve modernleşme lehine bir dönüşüm yaşanacaktı. Weber'in 'büyü bozma' diye isimlendirdiği kehâneti, yani, inançların her an buharlaşıp gitmesi mümkün olacak mıydı? Bu kehânete göre, eğer sekülerleşme, modernleşmenin sonucu veya onun bir yönü ise, o zaman tıpkı ekonomik gelişme, şehirleşme, eğitim vb. alanlarda

* Çilecilik, dünya nimetlerinden el-etek çekme.

modernleşmenin ilerleme eğilimi gerçekleştirmesi gibi sekülerleşme de geçici olmayacak, aşamalı ve nispeten daimi bir dinî düşüş eğilimi gerçekleştirecektir. Daha doğrusu, modernleşmenin son derece ilerlediği birçok ülkede sekülerleşmenin en azından devam ettiği, dindarlığın da belirgin şekilde düştüğü farz edilmelidir.² Acaba modernitenin mutlaka dinin gerilemesine neden olduğu öngörüsü doğru muydu? Bu soru, çalışmamız içerisinde tartışılacaktır.

Modernleşme süreci Batı'yı bir dizi köklü değişikliklere zorladı. Sanayileşme ve bunun bir sonucu olarak tarımda dönüşümü, entelektüel bir aydınlanmayı, ayrıca, siyasî ve toplumsal devrimleri başlattı. Bu büyük değişiklikler doğal olarak insanların kendilerini algılayış biçimlerini etkiledi ve geleneksel Hristiyan yorumunu yeniden gözden geçirme ve çağa uyarlama ihtiyacı duyuldu.³ Bilindiği gibi, 1870'de toplanan I. Vatikan Konsülü'nün, Aydınlanmanın sanki I. Victor Immanuel'in orduları gibi Roma'yı işgale hazırlandığı bir sırada, Papa'nın günahatan arınmış olduğunu ilân etmesiydi. Ama yaklaşık 100 yıl sonra toplanan II. Vatikan Konsülü Kilise'yi modern dünyaya uydurma (aggiornamento) tasarımına sığınarak bu kesin reddedici tavrını değiştirdi.⁴ Kilise'nin modern hayatın isteklerine boyun eğmek suretiyle politik anlamda bir uzlaşma sürecine girmesinin yanında, Hristiyanlığın teolojik yapısında meydana gelen değişimleri de hesaba katmak gerekmektedir. Çünkü, toplumsal düzlemde doğal sekülerleşmeye alan açmada Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı kelamı olduğu konusunda derinleşen kuşkuların da büyük payı vardır. Bu kuşkuları derinleştiren en önemli etkenler arasında şunlar da sayılabilir: Tarihsel süreçte, geleneksel Hristiyanlık paganlaşma süreciyle birlikte temel ilkelerinde doktrinel sapmalara uğramış ve birçok akıl-dışı unsurlarla dolmuştu. Özellikle reform öncesi Hristiyanlığın durumu, aşağılanmış ve lanetlenmiş bir dünya yorumu, vahdaniyeti zedelenmiş ve antropomorfist bir

karaktere bürünmüş bir tanrı anlayışını andırmakla kalmıyor, bu durum dinî anlamda ‘üstü örtülü bir irtidat’ görüntüsünü çağırıyordu. Hiç kuşkusuz, bütün bu gelişmeler doğrultusunda İncil’in yeniden kavramlaştırılması, tanrı anlayışlarının yeniden tanımlanması, Hristiyanlık akîdesinin hellenizmden koparılması gibi konularda sekülerizasyon sürecine katılarak onun yardımını istemek Batı toplumları için anlaşılır bir olgu niteliğini taşımaktadır.⁵ Çünkü, geleneksel Hristiyanlığın içeriği ve karakteri buna uygun düşmektedir. Zira mevcut İncil, ‘ler’ eki almak ve müelliflerine sahip olmakla da ofantik yapısında bir kırılma yaşamış, artık toplumsal şartların bir ürünü haline dönüşmüştür. Bir başka ifade biçimiyle söylemek gerekirse, vahiy, yayıldığı toplumların somut tarihine bağlanmışır. Dahası, Hristiyanlığın ismi ve bugünkü âyin ya da ritüeller düzeyinde icra edilen ibadet şekilleri, sonradan gelişmiştir. Öyle ki, rahipler ve papazlar; gerektiğinde açık bir hüküm değiştirme yetkisine sahiptirler. Günah affetmek, kimi insanları günahkar ilan etmek, yeni dini yükümlülükler ve vergiler koymak, dine yeni ibadet şekillerini eklemek, cennet veya cehenneme insan göndermek, ahirette arazi satmak, itaatte kusur gösterenleri engizisyon mahkemelerine verip aforoz etmek, dinden çıkarmak, hatta insanları diri diri ateşte yakmak vb. daha nice karar ve uygulamaların altına imza atmışlardır.⁶ Aşkın bir kaynağa bağlı olma özelliğini büyük oranda yitiren böyle bir dinin sekülerleşme süreci yaşaması kendi doğallığı içerisinde gayet ma’kul bir durumdur. Çalışmamızın ilerleyen boyutlarında bu konuya tekrar ayrıntılı bir şekilde döneceğiz.

Dünyevileşme düşüncesinin ‘re formasyon’ süreciyle çok yakın bir ilişkisi vardır. Weber’in dediği gibi, ‘reform’, Kilise otoritesinin yaşam üzerinden tümüyle kaldırılıp atılması olmayıp, var olan biçimin farklı bir anlamla değiştirilmesidir.⁷ Aslında mutlak anlamda Kilise ve Devlet birbirinden ayrıştırılmamıştır. Birbirine müdahil olduğu kısmî de olsa alanlar vardır. Örneğin,

Amerika'da başkanların İncil üzerine yemin etmeleri, eşlerin nikâhlarını Kiliselerde kıydırmaları, yerine göre pazar âyinlerine katılmaları veya dinî cenaze törenlerinin aynı mekanda yapılması gibi. Dolayısıyla Aydınlanma felsefesi her ne kadar insanı merkeze alan (hümanizm), akli mutlaklaştıran (rasyonalizm) bilimi aşkından koparan (pozitivizm) bir sürece girmiş olsa da ilk dönemlerde üstü kapalı bir şekilde Tanrı'nın varlığına karşı çıkılmıyordu. Bu iddianın gerekçelerini XVII. yüzyıl modern Batı bilimine katkıda bulunan düşünürlerin tasavvurlarında bulmak mümkündür. Örneğin, *Blaise Pascal* (1623-1662) Kilise tarafından resmen kabul görmese bile İncillerin Tanrısına değil, filozofların tanrısına inanıyordu.

Vahiy olmadan da zihnin Tanrı'yı keşfetme yeteneğine çok daha fazla güven duymuş Matematikçi ve teist bir Katolik olan *R. Descartes* (1596-1650) ise, uygarlığın temeli olarak gördüğü dinsel ve ahlâki doğruların kabulüne insanları inandırmak için aklın tek başına yeterli olabileceğini düşünmüştü.⁸ Böylece akla özerk ve mutlak bir alan açan Descartes, "*cogito ergo sum/düşünüyorum, o halde varım*" önermesi ile de yeni bir bilgi kuramının temelini atmış oluyordu. Bu önermeden yola çıkarak önce Tanrı'nın varlığını insan bilincinde buldu, sonra da fiziksel dünyanın varlığına ulaştı.⁹ Descartes'in bu meşhur *cogitosu* aynı zamanda dolaylı olarak Hristiyanlığın kefâret öğretisine bir başkaldırıdır. Diğer bir deyimle '*ben varım*'ın öne çıkarılması, insanın aşağılanmasına bir meydan okuma ile insanın özgürlük ve kurtuluş talebinde bulunmasının vurgusal bir ifadesidir. Modern düşüncenin kurucusu olan Descartes, dindardı, ama, insanı otonom bir bağımsızlığa sürükleyici düşünceleri dinin aleyhine gelişecek bir zihniyetin teşekkülü için zemin de hazırlamıştı. O, geliştirdiği Kartezyen düalizmi sebebiyle birbirinden ayrı madde ve ruh arasında iki saha olunca, dine atıfta bulunma gereği kalmamış, sekülerleşmeye kapı açılmıştır. Sonuçta Tanrı, dinî bir söylemden çıkarılıp ta-

biata ve matematik hakikatlere indirgenmiş oluyordu.¹⁰ Bu süreçten sonra artık insan, bireyselliğini ve bağımsızlığını daha çok ön plâna çıkaran bir varlık olarak görülmeye başlanmıştır. İnsanı seküler bir tabana oturtan Aydınlanma, hümanizm ile evrensel olduğunu vurgular. Yalnız bununla yetinmez, yeni tasavvurun sahibi olan bu varlık, akıl ile ürettiği yeni bilginin-modern/seküler bilimsel bilgi- de evrensel, tek doğru ve hakikatin ölçüsü olduğunu açıklar. Aklın yanılmazlığı, gerçeğin dilini konuştuğu ve gerçeğin asla onunla çelişmediği; Aydınlanma felsefesinin ön kabulü idi. Artık sekülerleştirici felsefe ve bilim vasıtasıyla kendi gücünü göstermesi ve özgürlüğünü kainatın Tanrı'sından söküp alarak doğa üzerinde dilediği gibi hareket edebileceğini ispatlaması gerekiyordu. Çünkü tabiat da seküler tasavvur sonucu modern bir anlam kazanmıştı. Bu anlamı sağlayan şüphe yok ki, kendisini merkeze koyan (ben-merkezli) insanın, tabiatın aşkınla ilişkili olan yönünü devre dışı bırakmasıdır. Böyle bir zihinsel yapıda, her şeyin Allah'ın varlığına şahitlik ettiğinden dolayı kevnî âyet/gösterge olduğuna inandığımız tabiat, manevî yapısından soyutlanarak, salt fizik varlığa indirgenmiştir.¹¹

Hristiyanlığı gizemden kurtarma konusunda çaba harcayan ve Tanrı'yı kendi mekanik sistemine indirgemiş olan bir başka bilim adamı da *Isaac Newton* (1642-1727)'dur. Onun başlangıç noktası Matematik değil, mekanikti. Newton fiziğinde doğa tamamıyla edilebilir. Tanrı ise eylemin kaynağı idi. Ona göre tüm sistemin merkezi yüce Tanrı'dır. Çünkü böyle ilahi bir makine olmadan sistem var olamazdı.¹² Newton'un teorisine göre, evren önceden belirlenmiş bir yolda, değiştirilmesi imkansız son duruma doğru çözülen dev bir zemberekli saat gibidir.¹³ Ama ne var ki, çekim yasasının keşfiyle birlikte ilahî müdahaleye gerek duyulmadı. Çünkü tabiat kendi kendine işliyordu. Bu düşünce sonucu vahyi veri almayan 'deizm' daha belirleyici bir işlevsellik kazanmış oldu.¹⁴

Descartes gibi Newton da câhillik ve boş inançla bir tuttuğu gizeme hiç zaman ayırmadı. O Hristiyanlığı metafizikten temizlemek istiyordu. Bu onu, İsa'nın tanrısallığı gibi çok önemli öğretilerle karşı karşıya getirmiş olsa da İsa Mesih kesinlikle tanrı değildi. Teslis Grek putperestliğinin bir ürünü idi. Teslis ve Diriliş öğretilerine kanıt olarak gösterilen *Yeni Ahit*'in bölümleri tamamıyla düzmece idi.¹⁵

Mevcut Hristiyanlığın gizemlilik ve hurâfe ile dolu olan inanç sistemi Aydınlanma düşüncesinin doğuşunda itici bir fonksiyon gördü. Yani, dünyevîleşme, bir çeşit ruhâniliğe karşı fikrî ve amelî bir tepkidir. Aydınlanma olarak bilinen hareketin Fransız temsilcilerinden *François Marie de Voltaire* (1694-1778) ise, *Felsefe Sözlüğü*'nde Hristiyanlığın mitosuna ve teslise dayalı geleneksel "gizemlere" sırtını dönerek yeni bir tabii din tanımında bulundu; bu din her şeyden önce, olabildiği kadarıyla yalın olmalıydı: "*İnsanları saçma kılmadan âdil olmaya yönelten çok daha fazla ahlâk ve çok daha az doğma öğretemez mi? İnsana imkansız, çelişkili, kutsallığa zarar getirmeyen, insan soyu için tehlikeli olmadan ve sağduyu sahibi kimseyi ezeli ceza ile tehdit etmeden, akıldışı bilgelilik adına yeryüzünü kana bulayan cellâtları olmadan inancını ortaya koyamaz mı?*"¹⁶

Voltaire'in dine getirdiği bu tanımlamadan da anlaşıldığı gibi Aydınlanma düşüncesinin filozofları Tanrı düşüncesini yadsııyorlardı. Onlar, Ortodoks inancının zâlim tanrı anlayışını reddediyorlardı. "*Eğer tanrı yoksa onu uydurmak gereklidir*" diyen Voltaire, insan için tek tanrıya inanmaktan daha akılcı ve daha doğal bir şeyin olmadığını dile getirerek Hristiyanlığın teslis inancına dayalı tanrı anlayışını eleştirmiş oluyordu.¹⁷

İncil'in tanrısını reddeden ama monist anlamda bir Tanrı anlayışını kabul eden düşünürlerden bir diğeri de *Baruch Spinoza* (1632-1677)'dir. 1656 yılında Amsterdam sinagogundan

aforoz edilen Spinoza ateist kabul edilmişti. Onun suçu, Kitab-ı Mukaddes tarihine eleştirel bir gözle yaklaşmış olmasıydı.¹⁸ Spinoza, her ne kadar İncil'in tanrı anlayışını eleştiriyorsa da kendisi Tanrı'yı cevher olarak¹⁹ kabul etmekle, onu, eşya ile aynileştirmiş ve böylece de panteist/kamu tanrıci bir inanca sahip olmuştu. Türkçe'de bir tabir var: '*Yağmurdan kaçalım derken doluya tutulmak*.' Gerçekten bu tabir Spinoza'nın tanrı anlayışını çok güzel tasvir eder. Şöyle ki, Spinoza, İncil'in tanrı anlayışını eleştiriyordu. Halbuki kendisi panteizme yelken açarken tanrı ile eşyayı aynileştirmekle aynı zamanda tanrı ile insanı da aynileştirmişti. Böylece o, gayet doğal olarak, Hz. İsa'nın tanrı olduğunu söyleyen Katolisizmle bir yerde buluşmuş oluyordu. Böyle bir inanç biçimi de Tanrı'nın tahtına insanı oturtma düşüncesinin yolunu açmaktan başka bir şey değildir.

Alman Aydınlanmasının öncülerinden *Immanuel Kant*'a (1724-1804) göre Tanrı'ya giden tek yol, onun pratik akıl dediği, ahlâki vicdanın özerk bölgesinden geçiyordu. O Tanrı düşüncesinin karşısında değildi, ama kiliselerin katı kurallı otoritesini reddediyordu. Kant, Tanrı'nın varlığına ilişkin gereksiz tartışmaların yararsız olduğunu savundu. Çünkü zihinlerimiz yalnızca uzay ve zamanda varolan (fenomen/olgular dünyası) şeyleri kavrayabilirdi. Bu kategorinin ötesinde (numen/duyu ötesi) yatan gerçekleri düşünmeye elverişli değildi. Her ne kadar mantığa göre Tanrı'nın varlığını kanıtlamak imkansızsa da aksini kanıtlamak da imkansızdı. Ama buna rağmen Tanrı düşüncesi gerekli idi.²⁰ Kant, geliştirdiği bu düşünceden yola çıkarak Allah'ın varlığını kanıtlamada aklın ilkelelerine dayalı kozmolojik ve teolojik bütün delilleri reddeder. Aşkın olanla ilgili bağlantıyı, geliştirdiği ahlâka dayalı metafizik bir gerçekliğe oturtan Kant, '*inanmaya yer bırakmak için bilgiyi inkâr ettiğini*' söyler.²¹ Tanrı'nın varlığına inanmanın akliliğini kabul etmeye gerek duymayan Kant'ın bu inanç bi-

çimi, dolaylı olarak Batı insanının vahyin bir bilgi kaynağı olarak görülmesi güvenini sarsmakla kalmadı, Batı düşüncesinde modern bilimin sekülerleşme yolunu açmaya hizmet etmiş oldu. Neticede Kant'ın Tanrı'nın varlığını kanıtlama imkanı düşüncesi, materyalist ve varoluşçu ateist vb. düşünceler için bir kalkış dayanağı rolünü üslendi.

Aydınlanma düşüncesinin temellerine düşünsel açıdan yaptığımız bu yolculuk Batı düşüncesinde yeni bir dönüşüm ve miladın başlamış olduğunu işaretliyordu. Bu düşüncenin yeni ana parametreleri, seküler bir akıl, mantıkçı pozitivist bir kalıpta gelişen ve metafizikle bağlantıyı koparmış modern bilimsel bir bilim anlayışı, kartezyen bir âlem tasavvuru vb. gibi bakış açılarıdır. Bütün bu bakış açıları git gide metafizikle olan bağı olabildiğince koparmakta ve aşkın olana daha az hareket etme alanı tanımaktadır. Diğer taraftan 18. yüzyılda gelişme trendini artırmış olan modern düşünce biçimleri ister istemez Batıda ileri bir sıçrama yaratarak daha saldırgan ve aşırı tutumlar sergileyen pozitivist ve materyalist akımların doğuşuna ivme kazandırmıştır. Bunların başında, *Auguste Comte* (1798-1857)'ün bütün olay ve olguları tabii yasalara bağlayan pozitif bilim anlayışı, *Charles Darwin* (1809-1882)'in türlerin kökeni ile ilgili Darwin nazariyesi, *Karl Marx* (1818-1883)'ın Diyalektik materyalizm teorisi ve Psikanaliz teorisinin kurucusu *Sigmund Freud* (1856-1939)'un insan şuurunu metafizik boyuttan kopararak akli araştırma alanı ile sınırlandırması, yaygın kullanım diliyle söylemek gerekirse, modernite, din karşıtı eylemler için odak nokta olmayı beraberinde getirmekle kalmadı, dinle ilgili her şeyi, özellikle de Kilise tarihini, geleneksel Hristiyanlığı ve Kitâb-ı Mukaddesi katı eleştirel bir tutumla gözden geçirmeye zorladı. Modernitenin Kilisenin din anlayışını ve tarihini yoğun bir eleştiriye ve sorgulamaya yol açması hepten kötü bir şey değildi; hatta bunu olumlu da karşılamak gerekirdi. Önemli olan modern paradigma ile yüz-

leşmekti. Bu yönüyle Aydınlanmanın Grek, Yahudi ve Hıristiyan düşünce mirasında yeniden bir üretim olması garip sayılmadı. Sonradan dini mirasa yabancılaşmasına rağmen seküler paradigma, insanı tanrıya karşı yüceltmenin ve onu özgürleştirmenin ideolojisi ve amacı olarak tarih sahnesine girmiştir.²² Aydınlanmanın bir kategorisi olan modernitenin bu dayatmaları kendiliğinden kilise otoriteleri arasında bir iç-hesaplaşma ve iç-kritiği doğurmuştur. Katolikliğin temsil ettiği kemikleşmiş ve yozlaşmış geleneğe karşı, yeniden kaynağa dönüş hareketini; toplumdan soyutlanma ile özdeş takva anlayışını sorgulayan, üretmeyi teşvik edici meslek ahlakını temel başat sayan, bireysel bilinci öne çıkararak sorumluluk duygusunu kuvvetli bir şekilde vurgulayan protest söylemle doğrudan reformasyon sürecine girilmiştir. Eğer bu süreci kavramsal olarak ifade etmek gerekirse bunun adı, *Protestanlaşma*dır.

O halde *Protestanlaşma* ne demektir?

II. Protestanlığın Doğuşu ve Getirdikleri

Protestanlık, tarihin belli döneminde ve belirli bir alanda, orta ve kuzey Avrupa'da ortaya çıkmış yeni tür bir Hristiyanlık yorumu ve öğretisidir. Bu öğreti, çeşitli ülkelerde çeşitli kişiler tarafından ortaya atılırken, varolan toplumsal ilişkiler sistemine alternatif ilişkiler ve değerler getirerek Hristiyanlığın o zamana kadar yapılmamış bir yorumunu tarih sahnesine çıkarmıştır. Protestanlık Avrupa'nın her yerinde ve her Hristiyan ülkede ortaya çıkmamıştır. Örneğin, İtalya, İspanya, Portekiz gibi Güney Avrupa toplumları ya da Doğu Avrupa'nın Hristiyan toplumları Protestanlık çıkışına sahne olmamışlardır.²³

Özellikle Anglo/Sakson ülkelerinde Hristiyanlıkta reform sürecinin başlamasının gerekçeleri; dinin asıldan ziyade şekile yönelmiş olduğu, özü terk edip kabuk ile uğraştığı, ruhlar ile değil bedenler ile ilgilenmeyi tercih ettiği, papalık ve ruhbanlık kurumunun dejenere olması gibi nedenlerdir.²⁴ Burada Almanya ile Roma arasındaki ezeli siyasi rekabeti de hesap dışı saymamak gerekir.

Diğer yandan Hristiyanlığın inançlarını bir felsefe sistemi haline getirerek Hristiyanlığın *Aristo*'su unvanını alan püriten ahlâkın onde gelen temsilcilerinden başta Aziz *Augustine* (m.s. 354-430) gibi ahlâkçılar, sanatın her şeyden önce duyular yoluyla insanı baştan çıkardığı yargısına varmışlardı. Çünkü 'güzellik bilimi' bir duyular ilmidir. Aziz Augustine'in belirttiği gibi estetik, insanlara Tanrı'nın ihtişamını hatırlatacak yerde, onları dünyanın göz alıcı görüntüsüne dalmaya sürüklüyordu. Bu bir hazcılıktı. Dolayısıyla duygusal güzellik, insan rûhunu yıkıntıya sürükleyen tatlı yoldan başka bir şey değildi.²⁵ Aziz Augustine'nin ahlâk felsefesinde bizâtihi dünyanın kendisine ve onda tecelli eden doğal güzellik yapısına hoşgörü ile bakılmamasının yegâne nedeni, insanı imandan alıkoymada bir engel olarak görülmesidir ki, bu inancın temeli *Yuhanna İncili*'ne dayanır. Bu İncil, kâinatı sevmeyi yasaklar, hele hele bedeni hazlara hiç izin vermez. Örneğin, cinsel ilişki sadece, üreme içindir, aksine, haz almak niyetiyle olursa küfürdür. Bu inanca göre bir defa dünya kavramı, güzellikten haz almayı değil; atılmışlığı, günahı ve göz yaşı vadisini hatırlatır.²⁶ Bütün bu nedenler bazı Hristiyan din adamları tarafından dine yeni bir şekil vermek amacıyla dinin kaynağına dönüş hareketinin başlamasına yol açmıştır.

Protestan kelimesi, başkaldıran, itiraz eden anlamına gelir. XVI. yüzyılda *Martin Luther*, (1485-1546), Roma Katolik Kilise'sinin günahları bağışlaması, bunu mâlî bir kaynak haline getirmesi, Kutsal Kitap yorumu ve hüküm çıkarmayı kendi hisarında tutması, âyin dilinin Latince olması gibi hususlara karşı çıkarak ilk itirazı başlattı. Bu itirazlar, büyük bir genişlik kazandı. İş sadece itirazda kalmadı. İtirazcılar, kendi görüşlerini de açıkladı. Böylece reformasyon başlamış oldu.²⁷ Martin Luther, 1517 yılı sonlarına doğru Wittenberg'de bir kilisenin kapısına asmış olduğu meşhur *doksan beş* (95) maddelik *tezi* ile Protestan hareketini başlatmış oldu. Doksan beş maddeden

oluştugu için bu ismi alan manifestonun, konumuz açısından önemli olan bazı maddeleri şunlardır:

1. Dinî konularda başvurulacak tek kaynak İncil'dir; konsil kararları ve Kilise dogmaları değildir. İncil'i yorumlamak ise Kilisenin tekelinde olmayıp bunu akıl bâliğ olan, yani ergenlik çağına ulaşan ve okuyabilen herkes yapabilir. Bu amaçla Luther, o güne kadar Almanca çevirisi bulunmayan İncil'i Latince'den Almancaya çevirmiştir.
2. Tanrı'nın ruhaniyetinde herkes eşittir. Bu nedenle lâikle ruhban arasında hiçbir fark ve ruhbanın lâike üstünlüğü yoktur. Lâikler, papazlık yapabilecekleri gibi, râhipler de evlenebilirler.
3. Kilisede hiyerarşi olamaz. Papanın ve piskoposların Hıristiyanlara hizmetten başka bir varlık sebebi yoktur.
4. Aynı bir Kilise hukuku olamaz. Hıristiyanlıkta cemaat bir hukuk kişisi değil, ancak bir inananlar topluluğudur.
5. Cemaat papaz olarak kimi seçerse bu görevi ve kutsama (vaftiz gibi kutsal görevler) işini o yapar.
6. Ruhanî İmparatorluğunda Tanrı bizzat hüküm sürer. Bu nedenle günahları ancak o bağışlayabilir. Tanrı dışında kimsenin, papa ya da piskoposun böyle bir yetkisi yoktur.
7. Dünyevî iktidar Tanrı tarafından verilmiştir. Bu sebeple "*dünyevî iktidar sahibi*", Tanrı'nın görevlisidir. Bu sıfatla o kötülere cezalandırmak, dindarları korumak ve Hıristiyanlık öğretisinin benimsetilmesini denetlemekle görevlidir. Devlete zorlayıcı güç bu nedenle, günahlara engel olması için verilmiştir.
8. Yeryüzündeki tek otorite "*dünyevî iktidar*"dır. Papanın dünyevî hiçbir yetkisi yoktur ve imparatora üstün değildir. Ancak dünyevî iktidar da rûhânî hususlarda yasa koyamaz.²⁸

Yukarıdaki maddelerden de anlaşılabilceği gibi, Martin Luther kurmuş olduğu Kilisesi ile Papalığın bütün üstünlüklerini ilga etmektedir. Katolik Kilisesinin erişilmez, eleştirilmez, insan-üstü konumu yok edilmiştir. Dünyevî iktidar papalık kurumundan alınarak ruhban olmayanlara verilmiştir. Bu nedenledir ki papa tarafından aforoz, İmparator tarafından da afaroza uygun olarak yasadışı ilan edilmesine karşın kendisini destekleyen ve kilisenin servetini ele geçirmeyi bekleyen prenslerce korundu. Nitekim Protestanlığı benimseyen yörelerde, prensler bu servete el koydular ve çoğu, aynı zamanda prenslik bölgesinin piskoposluğunu da kendi üzerlerine alarak kilise üzerinde tam bir denetim kurdular. Luther'de mistik bir niteliğe bürünen “devlete koşulsuz itaat” fikri, onun İncil'i Almancaya çevirerek dilin yaygınlaşmasını sağlaması Alman milliyetçiliğinin doğuşunda en büyük etken oldu.²⁹ Kitab-ı Mukaddes'in Almanca diline çevrilmesi Alman yazı dilinin gelişmesine de tesir etmiştir. Luther, bazen İbranice bir kelimenin Almanca'daki karşılığını senelerce aramıştır. Dolayısıyla, Luther'in tercümesi olmadan bugünkü Almanca düşünülemez. 1517-1520 yılları arasında, yaklaşık 30 bin civarında Kitab-ı Mukaddes satıldığı tahmin edilmektedir. Bu zamanda tanesi 1,5 Gulden, yani bir at fiyatında idi. Yine, Luther'in “İlahiler Kitabı” ile Protestan Kilisesi, müzikli kilise olmuştur. Luther'in korosunda inanç, dua ve methiye kuvvetli kelime ve melodilerle birleşerek özel bir bütünlük meydana getirmiştir. Luther'in büyük ve küçük ilmi halleri ise, yeni bir metotla yazılmış iyi bir eğitim aracı olmuştur.³⁰

Günahkar insanın rahmet sahibi bir Tanrı'yı nasıl bulabileceği, kurtuluşa nasıl erişebileceği sorusu ile meşgul olan Martin Luther yanında, Zürihli reformcu Huldırich Zwingli de (1484-1531) aynı problemle ilgilenmiş ve daha ahenkli bir çözüm yolu bulmuştur. O, meseleleri Luther'den daha pratik ve daha akılcı bir şekilde çözüme kavuşturma yoluna gitmiştir.

Örneğin Zwingli'ye göre, komünyon ayininde Mesih fiziki değil, ruhen bulunur. Ayin bir hatıra ve simgedir. Bu konuda, Zwingli ve Luther 1529'daki Marburg dini görüşmesinde uzlaşmak istedilerse de, kendilerine engel olunması sebebiyle, başarı gösterememişlerdir.³¹

Protestanlığın, Luther ve Zwingli dışındaki üçüncü büyük adı olan Calvin ikinci neslin reformcusudur. O Cenevre'de, burjuva ahlakını ve kapitalizmin ilkelerini ideoloji haline getirdiği bir cumhuriyet kurdu. Son derece katı bir uygulama ile “sapkın”ları ölümlle cezalandırdı. Luther kiliseyi devletin eline vermişti. Calvin ise, ondan farklı bir tutumla devleti kilisenin yönetmesi gerektiğine inanıyordu. Bu nedenle kurduğu devlet, bir teokratik cumhuriyettir. Faiz yasağını kaldırarak bugünkü İsviçre bankacılığının gelişmesine de büyük katkısı olan Calvin'in öğretisi kapitalizm ideolojisinin öncüsü sayılmaktadır.³²

Protestanların mücadelesi uzun ve çileli yılları kapsamış, şiddetli çatışmalar ve 30 yıl süren din harpleri meydana gelmiştir. 1555 senesinde imzalanan Augsburg Din Barışı ehveni şer sayılabilecek, nispeten önemli bir aşama olmuştur. Bu maddeye göre prens Katoliklik veya Protestanlıktan hangisini seçerse tebaası da onun mezhebini (dinini) seçmek durumunda kalmaktaydı.³³ Augsburg Din Barışı, “*kimin toprağı, onun (mezhebi)dini*” ilkesinin uygulamasının 1624 yılına kadar tamamlanmasını öngördüğünden, o yıla değin prensliklerin egemenlik alanları içinde din birliği sağlanmıştı.³⁴ Uzun mücadele yıllarından sonra, dört yılı kapsayan görüşmelerin nihayetinde (1644-48) Westfalya Anlaşması imzalandı. Bu antlaşma metninde ilk defa olarak din ve devlet ilişkilerinin birbirinden ayrılması anlamında, *sekülerizasyon* ifadesi kullanıldı. Böylece sekülerizm, özellikle Almanya'da başlayan Protestan hareketinin kaçınılmaz bir neticesi olarak tarih sahnesine çıkmış oldu. Başlangıçta esas itibarıyla mistisizme, Hristiyan-

lğin aslına dönmek gibi “Hristiyanî Selefîyeci” tezlere dayanan ve bir “dinî hareket” niteliğinde olan bu akım, zamanla millî asabiyelerin de gelişmesinin verdiği motivasyonla, Evrensel kilise otoritesine karşı dikelmeye, sonradan bir adım daha atarak en genel anlamıyla her türlü rûhânî güce karşı vaziyet almaya başlayan ve gîtgede orijini ile olan alakasını en alt düzeye indirerek, bizzat ve bizâtihi dünyevîliği savunmaya başlayan siyasi ve dünyevî bir hareket halini aldı.³⁵

Protestanlığın hâkim olduğu bütün modern toplumlarda sekülerizm de birlikte varolmuştur. Bunun sonucu olarak din kamu hayatından giderek ayrıştırılmış, bireyselliğe, yani kişiye özel hale getirilerek manevî dünyanın inşâsına kaydırılmış, böylece din sosyal önemini de yitirmiştir. Aynı yargıya İslâm dini hakkında varmak mümkün müdür? Bu soruya çalışmamızda yeri geldiği zaman cevap aranacaktır. Batı açısından olaya baktığımız zaman şunu söylemek mümkündür. Burada kurumsal dine olan itibarın düşüş göstermesi (kiliseye gidenlerin sayısının istatistiksel olarak azalması) insanların dine olan meyillerinin azaldığının bir işareti sayılmamalıdır.³⁶ Hristiyanlığın geçirdiği dönüşüm konusunda ileri sürülen nedenlerden dolayı, insanlar “kurumlaşmış din” anlayışından kaçarak ‘bireysel din’ anlayışına yönelmişlerdir. Bir çeşit bunun adı, ‘dinin yok oluşu’ değil, ‘yer değiştirme’ olarak izah edilebilir. Yer değiştirme iki şekilde anlaşılmalıdır. İlki, kilisenin din anlayışından uzaklaşıp bireysel dindarlığın tercih edilmesi, ikincisi ise, ihtida etmek suretiyle İslâm dinine girmektir. Böyle bir değişim, Protestanlığın yol açtığı gayet doğal bir aşamadır. Özellikle Kuzey-Batı Avrupa ülkelerinde meydana gelen sekülerleşme, doğal bir sekülerleşmedir. Sekülerleşmenin taşıyıcılarının başında da, yukarıda da değindiğimiz gibi Hristiyanlığın geçirdiği dönüşüm ve modern ekonomik süreç gelmektedir. Protestanlığın doğuşuna yol açan temel etmen ‘kapitalist’ dönüşümdür. Bu sebeple Weber, kapitalizm ile Protes-

tan ahlâkı arasında nedensellik ilişkisine dayalı bir çözümleme yoluna gider. Çünkü, bazı dini değerler yoluyla modern kapitalist ekonominin gelişimi motive edilmiştir. Bu motivasyonların başında dinin çalışmaya, vazifeyi savsaklamadan bihakkın yerine getirmeye ve tutumluluğa verdiği önem gelir.

Katolik Hristiyanlığın din anlayışı ile Protestan Hristiyanlığın din anlayışı hakkında şöyle bir karşılaştırma yapacak olursak, Protestanlığın geleneksel Hristiyanı yaşamda nasıl bir köklü ve etkili bir sarsıntı meydana getirdiğini daha açık ve net bir şekilde anlamış oluruz. Katolik bir dindar Hristiyan, içerisinde aşkın olanla kendi arasında birçok kanaldan bağ kurulan; Kilise âyinleri, azizlerin aracılığı, tabiat-üstünün mucizelerle durmadan püskürmesi gibi görünenle görünmeyen arasında geniş bir varlık sürekliliğinin bulunduğu bir dünyada yaşar. Protestan Hristiyan bir dindar ise, bu araçların çoğunu ortadan kaldırmıştır. *Berger*'in yerinde deyimıyla Protestanlık aşkın bir Tanrı'nın korkunç yüceliğini (tenzih) vurgulamak isterken ulûhiyet dünyasını soyup soğana çevirmiştir. Dolayısıyla Hristiyan dünyada Protestan söylem, sekülerizmin önündeki setleri bir bir açma ameliyesi görmüştür. Bu yönüyle Protestanlık, sekülerleşme tarihi açısından bir başlangıç, bir milad sayılabilir.³⁷ Çünkü bütün tarihi ve epistemolojik materyaller doğrudan Protestanlık ile sekülerleşme arasında çok yakın bir ilişki ağının mevcut olduğunu kanıtlamaktadır. Eğer Protestanlık adı verilen dinî hareket sekülerleşmenin doğuşuna rahim görevi yapmıştır, şeklinde bir tez ileri sürülürse, bunda yadırganacak bir şey olmamalıdır. Çünkü Protestanlık ibadete ilişkin aygıtları olabildiğince asgari düzeye çekmiş, adeta ibadeti, meslek ahlâkı ile sınırlandırmış/döndürmüştür. İnsan, rûhânî dünyasını zenginleştiren ritüellerden tecrit edilmiştir.

Sonuç olarak Hristiyan kitlenin mucize diye kabul ettiği dinî hayat için bir motivasyon işlevi gören manevi güdüleme

unsurları manasını kaybetmiş, hatta Protestanlık ölü bir kimse için dua etmeyi, dinî merasim düzenlemeyi bile kaldırmıştır. Biraz basite irca etme tehlikesine rağmen Protestanlığın, kutsalın en eski ve en güçlü bileşeni olan sır, mucize ve büyüden kendini alabildiğine tecrit ettiği söylenebilir. Bu süreç, dünyanın “büyüsünün bozulması” ifadesinde uygun bir biçimde dile getirilmiştir. Protestan mümin artık kutsal varlıklar ve güçlerin sürekli nüfuz ettiği bir dünyada yaşamıyor.³⁸ Her şeyi tabii illet çerçevesinde yorumlayan Protestanlık, Kilise ve ayinlerin yardımıyla kurtuluşa ulaşmayı dışarıda bırakmış, bu sebeple gerçek püritenler bile, mezarda dini törenle ilgili her işareti reddederek, bätıl inanç, büyü ve âyin ile kurtuluşa ulaşılacağı inancının ortaya çıkmaması için en yakınlarını şarkısız ve ilahisiz gömmüşlerdir.³⁹ Hiç şüphesiz böyle bir girişim, insanın iç dünyasını manevî dayanaklardan soyutlayarak çölleştirir. Geriye insanın tek bir boyutu kalıyor ki, o da bedensel yapı ve onun ihtiyaçlarıdır. Böyle bir psikolojik ortam ise ancak insanın yoğun bir şekilde dünyevîleşmeye olan eğilimini besler. Zira, modernitenin bir kazanımı olan sekülerizm, Aydınlanma düşüncesinin de bir aktarım nesnesi ve tasavvuru olmuştur. Şimdi de, sık sık atıfta bulunduğumuz sekülerizm nedir ve onun oluşturuıcı öğeleri nelerdir? sorusuna cevap aramaya çalışalım.

III. Sekülerizmin Tanımı ve Taşıyıcı Ögeleri

Secular sözcüğü Latince ‘*soeculum*’ sözcüğünden geliyor. Bu terimin, zaman ve mekan çağrışımlarını birlikte veren bir anlamı vardır. “*Zaman*”, dönem onun şimdi oluşunu, hazır oluşunu; “*mekan*” ise, dünyada ve dünyevî oluşunu gösterir. O halde *soeculum*, bu çağ ve şimdiki zaman anlamına gelir.⁴⁰ Vurgu, tarihsel süreç olarak dünyada belirli bir zaman ve dönem üzerinedir. Eskiden atletik yarışmaların periyodik olarak zaman zaman yapıldığını belirtmek için ‘seküler’ nitelemesi kullanılırdı. Seküler kavramı, dünyanın bu belirli zaman ya da dönemde veya çağdaki durumunu gösterir. Seküler kavramında yer alan bu zaman-mekan çağrışımı, tarihsel olarak Greko-Romen ve Yahudi geleneklerinin Batı Hıristiyanlığı içerisinde kaynaşmasından doğan uygulamalardan oluşmuştur.⁴¹ O halde *seculum* ilâhî zamana değil, dünyevî zamana uygun anlamı taşır.

İlk dönemlerde Yahudi ve Hıristiyan geleneğinde seküler kişi, dışarıdan bir yabancıdır. Bu geleneklerde din, özelleşmiş

bir kurumdur. Kilise içselleşmiş ve bir görevliler (dinî işlerle uğraşan, doğmayı yorumlayan ve öğreten nizamiler) sınıfıyla bütünleşmiştir. Bu özel dini kurum ve sınıftan olmayan sekülerlerdir. Elbette seküler insan dindar olabilir, olur ve hatta Kilise-de piskoposluğa da gelebilir.⁴² Bu sekülerliğin Hristiyanî tanımıdır. Bu anlamıyla her Müslüman sekülerdir; çünkü hiçbir müslümanda ve cemaatte ne din özelleşir ve ne de din adamlığı (ruhbanlık) teşekkül eder. Caminin Kilise olmadığı da kesin bir gerçektir. Bu durum da İslâm'ın kendisi seküler bir din olur ki, bizim sekülerlikten anladığımız bu değildir. Özellikle Aydınlanmadan sonra ortaya çıkan ve ilahi temeldeki her şeye meydan okuyup insanı merkeze alan, akli mutlaklaştıran ve aşkını reddeden modern zamanlara ait düşünceler bütününü, asıl üzerinde durduğumuz sekülerliktir. Bunun din-dışı olduğu doğru değildir; çünkü her şey dindir ve dinîdir; ancak, sekülerlik ilâhî olana karşıdır. Dünyevî, profan ve beşerî temeldeki dinin, ilahî ve kutsal temeldeki dine karşı koyması, kendini onun yerine ikame etmesidir ki, bu ontolojik olarak imkansız olduğundan sadece bir iddia, bir isimlendirmedir.⁴³

Sekülerizasyon kelimesi başlangıç yıllarında duygusal bir sözcük olarak kullanılmaya başlar. Bazen bilim öğrenmek, bazen de sanatları teolojik köklerinden veya teolojik eğilimlerden ayıklayıp özgürleştirmek manasında kullanılır. 1860'lı yılların İngiltere'sinde "*sanatın sekülerizasyonu*" veya "*politika-nın sekülerizasyonu*" gibi ifadelerle rastlanır. Bundan 20 yıl sonra da Almanya'da tedâvüle çıkar. Önceleri mânevi alana ilişkin olarak ahlâkın teolojiden ayrılarak özgürleştirilmesi şeklinde tanımlanır. Modern alanla birlikte tanımlayıcı, yönlendirici ve belirleyici bir rol kazanır. Çünkü modernite dine ait olan bir alanda kendisi için bir yer açmak istiyordu.⁴⁴ Bu sebeple modernitenin din üzerindeki etkilerini sekülerizm sürecinde daha müşahhas görebiliriz. Hem insan aklının ve hem de bilimin fizik alanı fethi çıkmasıyla, hayatın tüm alanların-

dan dinin etkisini daralttığı, hatta dinî ilişkileri önemsizleştirerek değersizleştirdiği bir gerçektir. Biz bunun tesirlerini insan bilincinden, zihninden ve kurumlardan dinin anlam bildirim özelliğinin olabildiğince asgari bir düzeye çekildiğini söyleyebilme imkanına sahibiz. Artık din, özne değil, nesneleştirilmiştir. Çünkü, tanımlanan bir şeye, dolaylı olarak müdâhale edilmiş olmaktadır.

Tarihsel olarak ilk dönemlerde sekülerizmin amacı, insanlığın gelişimi için sadece maddi vasıtalar aramaktır diyen *Waterhouse*, sekülerizm ile din ilişkilerini, birbirine hasım olmaksızın ziyâde; karşılıklı olarak birbirine müdâhale ettirmemek şeklinde tanımlar. Ona göre teoloji, bilinmeyen dünyayı profesyonelce yorumlar, sekülerizm ise, teolojinin ilgilendiği bu dünyaya ve yorumuna karşı tamamen ilgisizdir. Dolayısıyla ne teizm ve ne de ateizm sekülerist şema içerisine girer; zira bunların hiçbirisi tecrübe ile ispatlanamaz.⁴⁵

XVIII. Yüzyıl Fransız devrimine baktığımızda, seküleristlerin, ateist sunumcu değil, aksine, dinin kendisini ve dini inancı ceberut devlet anlayışının baskısından korumak isteyen kimseler olduğunu görürüz. Yani seküler bir tutumu benimseyen ülkelerde bu zihniyet, hele hele dini azınlıkların kendi inanç sistemlerini ve kültürel varlıklarını muhafaza etmede bir kalkan olma görevini yerine getirmiştir. Bu yönüyle seküler politikaların hem Batı'da ve hem de Batı-dışı toplumlarda dinsel azınlıklara avantajlar sağladığı da bir gerçektir.

Bilindiği gibi sekülerizm, Protestan kültürünün hâkim olduğu Anglo/Sakson ülkelerinde geçerli olan dünyevîleşmedir. Max Weber'in de dile getirdiği gibi dine ve dünyaya ilişkin olan hususlar asla birbirine müdâhil olmadan dünya için çalışmak bir ibadet halini almıştır.⁴⁶ Doğal olarak kapitalizm kendi dayanaklarını oluşturduktan sonra Protestanlığa sırt çevirmiş, insan yapısında dine karşı kayıtsızlığı tamamen yok etmemiş ama artırmıştır.

Sosyal bilimler literatürüne sosyolojinin bir armağanı olarak giren sekülerizasyon; “dinî düşünce, muâmelât ve kurumların sosyal önemini yitirdiği bir süreç (Brayn Wilson), dinî inançlar, ibadetler ve cemaat duygusunun toplumun ahlâki hayatından uzaklaştırılması (Viktor Lidz), mistisizm dâhil tüm dinî konu ve tutumlara karşı tam ilgisizleşme (Daniel L. Edwards), yarı paganlaşma (El Wood), kilisesizleşme (Peter L. Berger)⁴⁷, dini otoritenin gerilemesi (Mark Chaves), dini olanın karşıtı (Edward Bailey)”⁴⁸ gibi çeşitli yönlerden tanımlanmıştır.

Bu tanımlama girişimlerinden yola çıkarak söylemek gerekirse, sekülerizm, bir düşünce akımı ve bir hayat tarzı olarak Protestan ülkelerde dinin dünyevîlikle olan her türlü aksiyonla bağlantısı kesilerek, dinin özelleştirilmesi, yani, bireysel hayata havale edilip, hayat ile sosyal bir bağı kalmamış bir ritüeller ve inançlar kompleksi haline getirilmesi olayı olarak görülebilir. Nitekim, Peter L. Berger’in şu tanımında sekülerizmin ne olduğu gayet açıktır. Berger şöyle diyor: “Biz sekülerizasyonla, toplum ve kültür alanlarının (sectors) dinî kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreci kastediyoruz.”⁴⁹ Kuşkusuz sekülerizasyon, kilise ile devletin ayrılmasında ve kilise arazilerinin istimlakı ile eğitimin kilisenin otoritesinden kurtarılmasında olduğu gibi, Hristiyan kiliselerinin daha önce gözetimleri veya nüfuzları altında tuttukları sahalarından tahliye edilmesinde açığa çıkmaktadır. Bununla birlikte, kültür ve sembollerden bahsettiğimizde ise, sekülerizasyon, toplumsal-yapısal süreçten daha fazla birşeydir. Sanat, felsefe ve edebiyatta dinî içeriklerin kayboluşu ve hepsinden önemlisi bilimin dünyada özerk ve tamamen seküler bir yöntem olarak yükselişinde gözlenebildiği gibi o, kültürel ve düşünsel hayatın tamamını etkisi altına alır.⁵⁰ Öyle anlaşıyor ki bu süreç, dinde aşarılığın din karşıtı aşarılığa dönüştüğü bir eğilimi simgeler. Bu tersi için de geçerlidir. Her ne kadar bir-

birine zıt görünseler de aşırılıklar her zaman birbirine yakındır. Bu nedenle birbirlerini beslerler. Ayrıca şunu da belirtmemiz gerekir ki dünyevileşme, tasviri olarak toplumun ve kültürün dini sembollerden arındırılması şeklinde bir takım kuralların dile getirilmesi değildir. Dünyevileşme, bir zihniyet değişimidir. İnsanın varlığa ve hayata bakış tarzı ile ilgilidir. Sekülerleşmenin felsefî boyutu budur.⁵¹ Tarihsel süreç içerisinde kazandığı anlam zenginliği ile sekülerizmi şu şekilde daha açıcı bir tarzda tanımlayanlar da olmuştur. Buna göre sekülerizm, dinin sosyal yapıdaki otorite ve geçerliliğini yitirmesi, doğaüstü olayların tabii ve dünyevî olaylar gibi algılanması, insan aklının dinî ve metafizik bağlardan kurtarılması, dinin bir vicdan meselesi haline getirilmesidir.⁵²

Sekülerizasyon projesinin oluşum mekânı, şehirlerdir. Bu açıdan modernleşme ve sekülerleşme arasında doğrudan bir ilişki kurulabileceği gibi, endüstrileşmenin sonucu olarak gelişen şehirleşme ile de aralarında ilişki kurulabilir. Modernleşme çabaları içerisindeki toplumlarda kırsal kesim insanı dine bağlılığını, dine bir yer verme anlamında sürdürürken, özellikle şehir merkezleri daha kolay sekülerize olabilmektedir. Merkezin etkisi çevreye yayıldıkça, zaman içerisinde kırsal kesimde bu sürece dahil olabilmektedir. Örneğin, tarım çağında bir çiftçi, tarlasına ektiği ürünü verimli kılacak şeyin sadece yağmur olduğunu düşünür, oldukça kadercidir ve bu sebeple de yağmur duâsına çıkar. Ama, daha sonra bu çiftçi merkezi yönetimin aksülâmeli olan modernleşmenin gelişimiyle birlikte sulama kanalları ve suni gübreleme gibi rasyonel tedbirlere başvurur.⁵³ Şüphesiz bu durum bilim ve teknoloji anlamında modernleşmedir. Bu müsbet manada sekülerleşme olup, dinin alanına müdahale anlamında değildir. Bir çiftçinin tarım toplumunda çağdaş yöntemlere başvurmakla birlikte duâyı da unutmaması İslâm noktai nazarında hoş bir davranış da olur. Sebep-sonuç ilişkisine dayalı bu davranış tarzı, yazgıcı bir din an-

layışından, özgürlükçü bir din anlayışına dönüşümün bir göstergesidir. Aynı zamanda Müslüman kültüründe 'tevekkül' anlayışının oturtulması gereken yere konmasıdır. İnsanın bireysel sorumluluk alanında kendi kaderini tayin etme hakkıyla da ilgilidir; zira, *dünya kurma* anlamındaki dünyevileşme, Allah'tan kopmak değildir, aksine Allah'a daha çok yaklaşımdır.

Bir başka açıdan iktidarın Tanrı'ya ait olmadığının kabulü de bir sekülerizasyon biçimidir. Bu anlamıyla Tanrı'nın iktidarını (teokrasi) kendi tekelinde gören Kilise'nin bu tutumu, Protestan bir söylemin eşgüdümü sonucu sekülerleşme olgusunu hazırlamıştır. Halbuki din/siyaset açısından İslâm'a baktarsak, Allah'ın iktidarı diye bir olguyla karşılaşamayız. Yönetim, dünyevi/seküler bir olgudur. Zira, İslâm hayatın bütün alanlarında ideal anlamda mutlu bir yaşamın ana parametrelerini sunmuştur. Bunların başında, adalet, eşitlik, seçim, ehliyet, şûra, biat, dini çoğulculuk vb. gibi ilkeler gelir.⁵⁴ Buradan yola çıkarak, eğer sekülerizasyon süreci, farklı dinsel ve mezhebi grupların sivil toplumda bir uzlaşma ve hoşgörü ortamında bir arada yaşama hususunda varılan sosyal bir mutabakat ise, böylesi bir sekülerleşmenin idealleriyle İslâm'ın ideallerinin birbirine aykırı düşmeyeceği söylenebilir. Zira hoşgörü, herkesin, aynı düşünce, yorum ve inancı kabul etmesi değil, farklı düşünce, yorum ve inancın bir arada buluşmasını kabul etmesidir. Bunun adı, dinî bir pluralizmdir/çoğulculuktur.

Bilindiği gibi dinî çoğulculuk, çağdaş demokrasinin temel boyutlarından birisidir. Bu bağlamda sekülerleşme, yönetime halkın katılımı, halkın irade beyanında bulunma özgürlüğü ve halkın egemenliği gibi anlamlara gelen demokrasiyle de çok yakından ilgilidir. Ama sekülerleşme, demokrasinin olmazsa olmazı mıdır? Demokrasi-sekülerizm ilişkisi, hâlâ siyaset bilimciler arasında tartışmalara konu olmaktadır. Burada demokrasiye yüklenilen anlam da önemlidir. Zira demokrasi, antik çağdan bu yana gelişmeye açık bir kavramsallaştırmadır.

Bunda ortak insanlık birikiminin katkısı yadsınamaz. İnsan hak ve özgürlüklerinin genişletildiği, hukukun üstünlüğü ilkesine bağlı Demokratik Cumhuriyet anlayışının egemen olduğu ülkelerde kısmen ya da özerk bir anlamda dini kurumlar hayatiyetini sürdürebilmektedirler.

Siyasî dünyevileşmenin diğer bir vechesi ise, kendini dini formla tanımlayan siyasi ya da devlet otoritesi tarafından kamusal alanın belirlenmesi noktasında sürdürülen tartışma ile ilgilidir. Hemen belirtelim ki 19. yüzyılın etkisinden ve felsefe geleneğinden kurtulamayan aydınlarımız bu sorunu da aşırı uçlara taşıyarak, kamusal alanı bütünüyle dinden soyutlamak gerektiği görüşünü dile getirmektedirler. Bu son kayıt oldukça sorunludur. Çünkü kamusal alan üç halden ayrı olarak düşünülemez: Ya diyeceğiz ki, kamusal alan boş bir alan olmalıdır ki böyle bir yaklaşım eylemleri ile sürekli olarak hayata taşan insan hayatının anlamına aykırıdır. Böyle bir şey, zaten düşünülemez. Çünkü kamusal alan insan etkinliğinin çevrelediği bir alandır. Böyle bir esasın kabulü ise şu sonucu beraberinde getirir; herkes temel insani kriterler bağlamında kendi dünyasını yaşayabilmelidir. Bu durumda da farklı inançlara ve yaşantı biçimlerine bir sınırlama getirilmediği gibi dine ve dini yaşantı biçimine de bir sınırlama getirilmemelidir. Bu ise entelektüel modernliğe giriştir. Demokratik kültürün gereğidir. Veya diyeceğiz ki, kamusal alan dinden arındırılmalıdır. Böyle bir yaklaşım ise din karşıtı ideolojinin kendisini estetik bir tarzda sunuşundan başka bir şey değildir. Çünkü din, doğrudan insan hayatının farklı formları ile alakalıdır. Farklı yaşantı biçimlerini hayattan dışlama eğilimi hem baskıcı temayülleri içeren bir yaklaşımdır hem de birarada yaşama kültürüne, daha doğrusu bizzat laikliğin ruhuna aykırıdır. Bu anlamda laiklik, hem zihin ve hem de eylem alanında farklı ve bölünmüş bir dünyada birarada yaşamanın yoludur, modern dünyada dini hayatın güvencesidir.⁵⁵

Sekülerleşmenin özgün taşıyıcılarından birisi de modern ekonomik süreç, yani, sanayi kapitalizminin dinamiğidir. Bu dinamiğin başında modern kitle haberleşme araçlarının yerel ya da küresel boyutta dünyevileştirici içerikleri gelmektedir. Özellikle endüstriyel üretim tarzı ve beraberinde getirdiği yaşam biçimleriyle iç içe olma, sekülerleşmenin başlıca belirleyicisi olmuştur. Bugün öyle gözüküyor ki, sanayi toplumu, sırf küresel dünyevileşme sürecinin değişik biçimleri olarak hizmet gören farklı ideolojik yasallaştırmalarıyla kendi içinde dünyevileşmektedir.⁵⁶ Bu mülkün belli ellerde dönmesini sağlayan ve dinlerin yardımlaşma-paylaşma temalarını şahsi ve sektörel ilgilerle parçalayan fikri eğilimi ve tutumları üretmektedir. Halbuki maddi üretim biçimleri ve talepler, temeli insanın tabiatında ve toplumda bulunan ihtiyaçlarla alakalıdır. Maddi üretim biçimlerinin kurumsallaşması ve kendini koruma refleksi topluma karşı duyarsızlığı beslemektedir. İnsani ihtiyaçlara hızla ve etkili biçimde cevap veremeyen ve vermekte istemeyen maddi tekelleşme iki yönlü olarak dünyevileşmeyi beslemektedir. Bir taraftan herşeyi maddi ilişkilerden ve birikimden ibaret gören bir zihin, diğer taraftan da sürekli olarak ferdin ilgisini maddi araçlar dünyasına yönlendiren hayat biçimi; insani duyarlılıkları yok etmektedir. Kur'an böyle bir yaklaşımı, insani değerleri bütünüyle inkar etmek olarak sunar. Kur'an'ın inzali döneminde böyle bir durumun eleştirilmesi Hz. Peygambere karşı duyulan tepkileri körükledi. Bu nedenle, ekonomik alanda insani boyut temel olarak alınmalıdır. Dinin bu boyutunu ihmal eden sekülerleşme fikri, insanı ekonomik ilişkiler ağında sessiz ve yönlendiren bir nesne haline getirmektedir.⁵⁷

Diğer yandan iktisadî bir sekülerleşmeden de bahsedilebilir. Zira, dünyevileşmek, iktisadî hayatta dinî metin ve otoritelerin referans kaynağı olmaktan çıkması ve bütün dikkatin "insanın bu dünyadaki faydasına" yöneltilmesi, maddî verim-

liligin (üretkenliğin) “her şeyin ölçüsü” olarak kabul edilmesi şeklinde tezâhür etmektedir.⁵⁸ Böyle bir bakış açısı bize, içeriğin ve formun birlikte sekülerleşme süzgecinden geçirilmesi çağrışımı yaptırmaktadır. Elbette iktisadın insan faaliyetleri açısından bir seküler tarafı vardır. Ama iktisadı *Abdülkerim Sürüş*’un ifadesiyle, tamamen dinin *bi’l-araz* alanıyla sınırlandırıcı bir pozisyona taşırsak dinî anlamda sorunlar yaşanabilir.⁵⁹ Zira iktisadî faaliyetler tamamen dinin kapsam dışında değildir. Fizik boyutu olduğu kadar metafizik boyutu da vardır. Nitekim kelam bilginleri, rızık ve ilâhî inayet arasında bulunan ilişki üzerinde durmuşlardır. Elbette iktisat bir insanî bilimdir, ama ona tamamıyla fizik kanunlar tatbik edilemez, değişkendir; içtihat alanına giren yönlerinin olması, metafizik bağlardan soyutlanması anlamına gelmez. Nitekim Ortaçağ İslâm dünyasının önde gelen Kelamcı düşünürlerinden *Ebû Bekr el-Bakıllânî* (ö.403/1013) iktisadî faaliyetlerde insanda kazanma ve biriktirme isteğinin yaratılması olgusunun Allah’tan bağımsız görülmemesi gerektiği üzerinde durur.⁶⁰ Müslüman tecrübeye rızık, bereket ve “*er-Rezzâk*” arasında çok yakın bir ilişki mevcuttur. Allah’ın isimlerinden birisi de bol bol rızık veren anlamına “*er-Rezzâk*”tır. İslâmî literatürde, insanın yararlandığı maddî ve manevî alanı içeren bir anlam genişliğine sahip olan rızık kavramı, dünyevî ve uhrevî olan devamlı bağış, nasîb ve gıda gibi anlamlara gelir.⁶¹

Sekülerleşme olgusu, burada üzerinde durulması gereken önemli bir noktadır. Müslüman bilinç açısından olaya yaklaşmak gerekirse, kapitalistleşme süreçleri yaşanmamış dindar toplumlarda ekonomik faaliyet “rızık” kavramıyla bütünleşir, israf ise, tüketim faaliyetlerinde belirleyici bir işlev görürdü. Modernitenin sekülerleştirici etkisiyle Müslüman bilinçte ‘rızık ve israf’ gibi kavramların anlam alanlarında bir buharlaşma süreci yaşandı. Bu süreci, *dilin sekülerleştirilmesi* olarak teşhis edebiliriz. Dilin sekülerleştirilmesi demek, o kavramla-

rı, kelimenin asıl yüklendiği manevî anlamlardan soyutlamaktır. Örneğin câhiliyede ‘*takvâ*’ kelimesi, maddî anlamda düşmandan korunmayı ifade eden seküler bir kavramdı. Kur’an nâzil olduğu zaman bu kelimenin seküler anlamını değiştirdi, günahlardan korunma gibi manevî bir anlam yükledi. Onun için Kur’an’da Yahûdiler dili sekülerleştirdikleri için kınanır.⁶² Günümüzden basit örnek vermek gerekirse, bugün bazı İslâm ülkelerinde turistlere, müzeleri, sarayları gezdiren kimselere ‘*mürşid*’ deniliyor. Halbuki mürşid kelimesi tasavvufî literatürde kullanılan dinî bir terimdir. Doğru yoldan gitme, doğru yolu bulma, doğru düşünme, akıl-temyiz sahibi olma ve hak anlamlarına gelen ‘rüşd’ kelime kökenine dayanıyor. Öyleyse, sizi bir saraydan ötekine, şu müzeden berikine gezdiren kimseye nasıl ‘mürşid’ anlamı verilebilir? O sizi manevî hakikate götürmüyor, maddî hayat için rehberlikte bulunuyor. Dolayısıyla bu kelime de manevî anlamından soyutlanarak sekülerleştirilmiştir.

Protestan bir söylemle kazançtan çok tüketime yönelik kâr, marka ve moda gibi kavramlar dinin ticârileştirilmesini de beraberinde getirerek, Kur’an’ın ana konuları arasında yer alan, örneğin, cihad, tevhîd, rızık, tekbir, ihlâs vb. kavramların asıl içerik anlamları terk edilerek aşındırıldı; tüketim kültürünü ve alışkanlıklarını adeta meşrulaştırıcı bir kullanım aracı olarak tüketildi. Bu da bir sekülerleşmedir. Bugün yeniden bir *iktisat teolojisi* geliştirmeye ihtiyaç vardır. Elbette ilâhî takdirin anlamlı olabilmesi için insanın sorumluluklarını yerine getirmesinde özgür bir alanın tanınması gerekir. Ama, rızık ve insanın eylemlerini tamamıyla cebrî bir paradigma içerisinde değerlendirmek ne kadar yanlışsa, Allah-insan ilişkileri bağlamında rızık anlayışını tamamıyla seküler bir alana taşımak da o kadar yanlıştır. Elbette iktisadî alanın sekülerleşmesi, ferdi tamamıyla din-dışı bir alana taşımaz. Fakat, cemaatin ferdini, bireysel dindarlık seviyesine indirerek

kutsal alana sınırlama getirir. Belki burada *dinî bir pozitivizm-den* söz edilebilir.

Sekülerizasyon kavramı modern Batı tarihinde deneysel olarak mevcut ve büyük önem taşıyan süreçlere işaret eder. Sekülerizm sadece Kilisenin elinde tuttuğu alanlardan tahliye edilmesi anlamına değil, kurumsal manada kamu hayatından; toplum, siyaset, sanat ve kültür alanlarından da kutsalın el çektirildiği anlamı da ifade eder.⁶³ O, daha ileri bir boyutta toplumsal-yapısal süreçleri abluka altına alarak sanat, felsefe ve edebiyat gibi alanların dinî içeriklerden arındırılması ve bilimin dünyada özerk ve pozitivist bir algılama biçimiyle somutlaştırılmasına ek olarak, düşünsel alanları da kuşatıcı dalgali dolaşım sahası bulur. Eğer toplumsal ve kültürel doku sekülerleşmişse, buna paralel olarak zihni donanım da sekülerleşmiştir. Sekülerleşmenin başlangıç noktası kalp olduğu için bu süreci din dışı olmaktan daha çok, *dinden yoksullaşma* olarak görmek mümkündür. Sekülerleşme bütünü parçalamak gibi bir işlev görmektedir. Dinin getirdiği Tevhid parçalardan bütünselliğe doğru bir amaç taşırken; sekülerizm, tam tersi yoldan bir süreç izler. Çünkü sekülerizm cenneti yer-yüzünde arama çabasıdır.⁶⁴ Bu yönüyle sekülerizmin kendisi de bir dindir, ancak bu din Allah merkezli değil, Kur'an'da ifade buyrulduğu gibi insanın hevâsını, hırs ve ihtiraslarını merkeze alan bir dindir. Şüphesiz bu fikri doğrulayacak pek çok argümanı Kur'an'da bulabiliriz.⁶⁵

Sekülerleşmenin alâmet-i fârikalarının başında insan aklını metafizik denetimden kurtarma gelir.⁶⁶ XVII. yüzyıldan itibaren Avrupa, yerleşmiş her yargının, her toplumsal değer, hatta Kutsal Kitab'ın serbestçe eleştirilebildiği bir döneme girdi. "*Aydınlanma çağı*" adı verilen bu çağın önde gelenleri, artık piskoposlar ve keşişler değil, bilginler ve filozoflardı. İnsan ruhunun, kendi dışından gelen etkilerden arınarak bilinçle ve salt kendi düşünce gücüyle geçmişte yaşananları eleştiriye tâ-

bi tutması ve onları yeniden düzenlemesi çabası olarak tanımlanan “aydınlanma”nın tanıdığı en yüksek değer, hatta tanrısı, “akıl” idi. Nitekim bu sürecin sonunda Fransa’da patlayan devrimin katolikliği kaldırarak yerine ikame etmek istediği din de “akıl dini” (la culte de la Raison) oldu. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, inanç yerine akıllı egemen kılma akımının ilk en önemli ürünü, Descartes’ın rasyonalizmidir. Descartes’ın akıl yürütme yolu ile gerçeğe ulaşmada başvurduğu yöntem “şüphe”dir. Gerçi onun akılcılığı şüphe ile başlayıp sonunda gene Tanrı’ya varıyordu. Ama, temel özelliği akıl yürütme olan bu dönem ruhçuluktan maddeciliğe, Tanrı’ya inançtan tanrıtanımazlığa kadar dağılan bir yelpaze içinde bir dizi felsefi akım yarattı.⁶⁷ Şüphesiz Kolakowski’nin deyimiyle, aklın mutlaklaştırılarak yanılmazlığının peşinen kabul edilmesi, Tanrı’nın olduğu kadar vahyin de inkârını gerektirmez, sadece vahyi, bir köşeye sıkıştırır.⁶⁸ Doğal olarak böyle bir aklın ürettiği bilgi de evrensel ve tek doğru bir bilgi muamelesi görecektir. Böyle bir bakış açısı, insanın ufkunu daraltmakla kalmayacak birçok sorunun doğmasına da yol açacaktır. Çünkü insan hayatının salt rasyonalist bir bakış açısıyla, diğer bir deyimle maddi dünyanın sınırlarıyla açıklanamayacak boyutlarının olduğu gözden kaçmaması gerekir. Dolayısıyla, insanın dünyası, sadece etrafını çeviren fizik alan değil, duygu, sanat, estetik, din gibi fenomenlerle kuşatılmıştır. Elbette bu alanları açıklamanın farklı yöntemleri de vardır. Örneğin, bilim varlıkların nesnel yönlerini konu edinir ve fenomenler âlemiyle ilgilenir. Bu sebeple deney ve gözlem yöntemini kullanır. Bir kimse tecrübe ile ispatı mümkün olmadığı için melek, cin, şeytan, ruh gibi metafizik varlıkların gerçekliğini inkar ederse, bu bilimsel bir tavır değildir. Çünkü *bilim verilerle hareket eder; doğrulayamadığını değil, yanlışlığını ortaya koyduğu şeyleri reddeder*. Artık yaşadığımız çağda her bilim dalının kendine özgü yöntemleri vardır. Felsefede yöntem akıl olup, varlık ve

olayların “niçin”ini araştırır. Tabiat bilimlerinde yöntem duyularla hareket etmek olup, varlık ve olayların “nasıl”lığı üzerinde durur. Din ise, bütün bu bilimlerin ‘malum’ kapsamına girdiği için sonuçlarından istifade etmekle birlikte, yöntem olarak tecrübe ve aklın verilerinde acze düştüğü zaman, “vahiy”i devreye sokar.⁶⁹ Zira aklın yardımı olmadan, duyular ve haber gerçek bilgiyi sağlayamaz.⁷⁰ Bilindiği gibi, akıl kelimesinin anlamlarından birisi, toplayan ve derleyen demektir. İşte bu manada *Mâtürîdî*, Mu’tezilî anlayışta olduğu gibi, akli, tabiatı birbirine uygun olanları bir arada toplayan, tabiatı birbirine aykırı olan şeyleri birbirinden ayıran ya da ahlâkî anlamda güzel ve çirkin olanı birbirinden temyiz eden bir meleke olarak görür. Ona göre, metafizik bilgiler ve ahlâkî ilkeler akıldan çıkar. İnsanları hayvanlardan ayıran akıldır.⁷¹ Şüphesiz akıl, *Mâtürîdî*’nin zihniyet dünyasında üstün bir yere sahiptir, ama akıl, bilmeye muhtaç olduğumuz herşeyin gerçek bilgisini de veremez. Duyular gibi onun da bir sınırı vardır. Bazan insan akli; arzu, dürtü, alışkanlık, çevre ve toplum gibi dış ve iç faktörler tarafından bulandırılır ve etkilenir. Sonuçta da kendi alanında olan şeylerin bile gerçek bilgisini vermekte başarısız kalır. Herhangi bir bilginin bir mesele ile ilgili muhtelif görüşleri ve çeşitli fikirlerinin olması, *Mâtürîdî* tarafından yukarıdaki beyanına delil olarak getirilmektedir. Çünkü akıl, nesneleri genel ve tümel bir şekilde kavrayacak güçtedir. Aklın tümel olarak kavramış olduğu şeyleri somutlaştırarak ve özel yanları ile belirleyecek başka bir otorite gereklidir. Bundan dolayı akli dalâlete düşmekten koruyan, doğru yola yönelten, ince ve esrareniz meseleleri anlamasına ve gerçeği bildiren bir yardımcı klavuza ihtiyaç vardır ki, bu da ona göre, peygamberlere indirilen “vahiy”dir. Eğer bir kimse, vahiy yoluyla olan bu ilahi hidayetin gerekliliğini inkâr eder de, yalnız başına aklın, muhtaç olduğumuz bütün bilgileri vermeye muktedir olduğunu iddia ederse, kesinlikle, aklına taşıyabile-

ceğinden fazla yük yüklemiş ve gayet akıldışı bir şekilde ona zulmetmiş olur.⁷² Kaldı ki, *eşya ve olgular bize, sadece mikroskopluk bilim adamları tarafından değil, aynı zamanda peygamberler, şairler ve ressamlar tarafından da açılır.*⁷³

Diğer yandan tarihsel görecelik olan sekülerleşme, aynı zamanda tarihin bir sekülerleşme sürecidir. *Weberyen* bir söylemle dünyevileşmenin doğuşunda ve bu olgunun taşınmasında ana öğelerden birisi sanayi kapitalizminin dinamiğidir. Bu dinamiği ateşleyen ve taşıyıcı ana etken yeryüzü ölçeğinde iletişim teknolojisi devrimidir. Şüphesiz iletişim teknolojisi küresel ölçekte, sosyal hayatın en ücra mahrem alanlarını bile deşifre etmekle kalmıyor, yaşam biçimlerine kökten müdahale ederek dönüştürücü ve değiştirici bir işlev görüyor. Toplumların giyim-kuşam biçimlerinden, mutfak kültürüne, doğrudan zihinsel yapılara sosyal hayatın farklı biçimlerini ve yeni yaşam tarzlarını sunuyor. Buna ek olarak endüstriyel üretim şekli de dünyevileşmeyi bir zihniyet değişimine zorlayıcı bir etki yaratıyor.

Attas'ın dediği gibi⁷⁴ insanın bakışlarını fizik ötesi evreden buraya, şimdiye ve hali hazırda çevirme anlamı taşıyan sekülerleşme, hayatın sadece, sosyal, siyasal, kültürel, iktisadî ve içtimâî yanlarını değil, ilâhiyat alanlarını da etkisi altına alıyor. Bir nevi *teolojik sekülerleşme* diyebileceğimiz bu tutumla bazı Hıristiyan teologlar, sekülerizasyonun yol açacağı dinî ve teolojik krizin kaçınılmaz oluşunu kabullenmişler, Kitâb-ı Mukaddes'i tarihî şartlara uygun olarak dünyevî ve zamana uyan bir tarzda yorumlamaya gitmişlerdir. Öyle ki, bu teologlar, neo-modernist düşünce akımlarına ayak uydurabilme ihtirasıyla sekülerleşmenin temellerinin Kutsal Kitapta bulunduğunu, onun bir İncil (özellikle Yeni Ahid) ürünü olduğunu ve bu yüzden sekülerizasyon sürecine karşı çıkmak yerine gerçekçi bir tavırla, Hıristiyanlığın bunu kendi doğası ve gayesiyle aynı karakterdeki bir süreç olarak kabul etmesi gerektiğini ileri sürdüler.⁷⁵ Bū-

tün bu gelişmeler doğrultusunda saf niyetlerle, İncil'in yeniden kavramlaştırılması, Tanrı anlayışlarının yeniden tanımlanması, Hristiyanlık akidesinin Hellenizmden koparılması gibi konularda sekülerizasyon sürecine katılarak onun yardımını istemeye niyetlendiler. Onlar çok iyi biliyorlardı ki, çağdaş ateizmi doğuran koşulların yaratılmasının tek sorumlusu ilk gelişim yıllarında Hristiyanlığın Helenistik kalıba dökülmesidir. Bugün de devam etmekte olan Hristiyanlığın en ciddi problemi Tanrı sorunudur. Hristiyan çevrelerde bugün hâlâ bu sorun, *uniteryenler** ve *teslis* taraftarları arasında en önemli tartışma konusudur. Zira bu din gelişim tarihinde Grek putperestliği ile iç içe girmiştir. Bu sebeple bir takım ilahiyatçılar, Hristiyanlığa katkı yapmak adına, Hermenötik'in dönüştürücü esasına sarıldılar. *Edmund Husserl*'in fenomenolojisinden, *Martin Heidegger*'in varoluşçuluğundan ve bazı dilbilimcilerin -özellikle Viyana çevresi- kullandıkları dilbilimsel analiz yöntemlerindeki son gelişmelerden aldıkları güçle, Hristiyan kutsal metnlerinin mitolojiden arındırılması ve Hristiyan akidesinin Helenik karakterlerden ayıklanması üzerinde durmuşlardır. Ama bu teologlar, dünyayı Hristiyanlığa ihtida ettirecekleri yerde, Hristiyanlığı dünyaya ihtida ettirdiler.⁷⁶ Bundan dolayı, *teolojik sekülerizm*, Hristiyanlığın evriminin vardığı bir sonuçtur. Zaten

Uniteryen adı, "Tanrı'nın Birliği" inancından gelmektedir. Hristiyanlığın aslında olmayan ve Pavlus ile ortaya çıktığı ileri sürülen teslis doktrinine karşı, ilk yüzyılda başlayan ve Aryus'la şekillenen bir muhalefet bulunmaktadır. 325 yılında yapılan İznik Konsili'nde Aryus'un görüşleri reddedilmiştir. Bu tarihten sonra Aryus'un görüşleri *Aryanizm* adıyla bilinegelmiştir. Ancak "*Uniteryanizm*" adıyla bir hareket haline gelmesi XVI. yüzyıldadır. Avrupa'da ve İngiltere'de uniteryenliğin yayılması reformasyon devresinde ve sonrasında Kutsal Kitab'ın serbest ve bağımsız incelenişıyle at başı yürümüştür. Böylece üçlemeye karşı tenkitler, XVI. yüzyıl ve sonrasında ortaya çıkmıştır. Uniteryenlerin inanç esasları; Tanrı'nın Birliği, Tanrı'yı ve insanları sevmekten, ebedi bir hayata inanmaktan ibarettir. Ayrıca onlar, Hz. İsa'nın Tanrılığını reddederler. Geniş bilgi için bakınız. Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s. 320-321.

Liberal Teoloji, özgöl olarak dinin tarihselliğini azami ölçüde ciddiye almak anlamını taşır.⁷⁷

Yahudi ve Hristiyan versiyonu itibariyle dinin kaynağı zorunlu olarak metindir. Dolayısıyla kaynağa dönüş, doğrudan metne dönüşü amaçlar. Hristiyanlık ve Yahudilikte metin ise, beşer eliyle vücuda getirilen söz, bilgi, haber ve hükümler mecmuasıdır. Tarihi olarak Tevrat, indirilmesinden 6 asır sonra, İnciller ise *'uniteryenler'*in geliştirdikleri, muvahhid bir temele dayalı Hristiyan teolojisine tepki olarak yaklaşık 70 yıl sonra muhtelif müellifler tarafından kaleme alınmışlardır.⁷⁸ Şu halde bu dinî metinlerin her birinin müellifi vardır. İslâmî versiyona göre dinin kaynağı, *"İlahî kelam/söz"* olarak telakki edilir. İlahî kelam/söz Allah'tan vahyedildiği şekliyle bize güvenilir yollardan ulaştırılan yegâne Kelâmullah'tır. Tarihi süreç içerisinde otantik yapısından koparılmış Tevrat ve İnciller insan eliyle tel'if edilmiş metinler olduğu için Ehl-i kitap dünyasında hermenötik ve fundemantalist okuma biçimlerinin geliştirilmiş olması gayet ma'kul ve makbul bir fikir olarak görülebilir. Ama biz bu adaptasyon örneğini belli bir yöntem ve ilke geliştirmeden olduğu gibi Kur'an'a uygulamaya ve uyarlamaya kalkarsak, karşımıza bir metin problemi çıkarır. Kur'an'ı bir metin düzeyinde ele aldığınızda ise, Kur'an'a bir müellif aramak gerekir. Bu durumda metin, bir takım oryantalistlerin söyleminde olduğu gibi, Hz. Muhammed tarafından oluşturulmuş yani, lâhûti ve nâsûtinin ortak ürünü olur. Sonuçta böyle bir metin tarihi ve dönemsel özelliklerle ma'luldur. Elbette Kur'an, belli bir tarihi durum, belli bir konjonktür ve belli bir mekan/maddi ortam/vasatta inmiştir; ama, buna rağmen, bu tarihi durum, konjonktür ve ortam, mesajın ete-kemiğe büründüğü dünyaya ait formlardır. Zaten dünya da etimolojik olarak insan zihnine yaklaştırılmış varlık düzeyidir. O halde bu düzey, tabiatıyla, başvurulması gereken bir araçtır. Ancak ontolojik ve epistemo-lojik olarak belirleyici değil, etkileyicidir.⁷⁹

IV. İslâm, Protestanlık ve Sekülerleşme

Özellikle Anglo/Sakson ülkelerinde yaşandığı gibi İslâm Dünyasında protestan bir İslâm anlayışı gerçekleştirilebilir mi? Çağdaş *İslâmî yenilenme* ile Protestan söylem arasında ne gibi farklar vardır? Protestan söylemle İslâmî yenilenme arasında ayırt edici özellikler nelerdir? Bu sorulara cevap vermeden önce batı toplumları ile kendini İslâm'a nispet eden toplumlar arasında ne gibi farklılıklar vardır? sorusuna cevap aranırsa, aynı zamanda yukarıda sormuş olduğumuz sorulara dolaylı bir cevap da verilmiş olacağı kanaatindeyim.

Çoğu zaman oryantalist söylemde İslâm dininin bizzat kendisi ile (referans sistemi), din anlayışları, yani tarihsel İslâm çoğu zaman birbirine karıştırılmaktadır. Genelde oryantalistler İslâm'ın toplumsal yapısını incelerken birkaç basit önermeye ve iddiaya dayanırlar: Bunlardan *ilki*, statik tarih anlayışına dayalı İslâmlaştırılmış toplumların yapısı ile Batılı Hristiyan kültürün dinamik evrimsel özelliği arasında çelişen

bir karşıtlık kurmaktır. Bir başka ifade ile, İslâm toplumları fe-tihçidir, Batı Hristiyan toplumları ise üreticidir.

İkincisi, İslâm toplumlarında patrimonyal bir yönetim an-layışı egemen olduğu için hem düşünsel anlamda ve hem de iktisâdî faaliyetler bakımından müteşebbisler için özgürlük yolları kapalıdır.

Üçüncüsü ise, İslâm, itaat etme tutumunu beslediği için yazgıcılık toplumun genlerine işlemiştir. Böyle bir tutumda üretim faaliyetleri gelişmez. Hristiyanlık ise, demokratik bir sanayileşme yolunda gelişen ve olgunlaşan akılcı, ilerlemeci bir toplumun tohumlarını içinde barındırmaktadır. Oryanta-lizmin ana önermesinin altında yatan epistemoloji, İslâmi-yet'in âtıl, Hristiyanlığın ise dinamik olarak karakterize edil-diği bir epistemoloji idi.⁸⁰

Halbuki bu oryantalist iddia, Protestanlık öncesi Hristi-yanlığın İslâm'la yer değiştirilmesi olup, tamamıyla yanlış bir epistemoloji üzerine inşâ etme girişimidir. Belki bu iddialar, kısmen tarihsel İslâm hakkında doğru olabilir ama, otantik anlamda vahyin, yani İslâm'ın kendisi olduğu zaman yanlış bir bakış tarzı oluşturur. Dolayısıyla bu bir saptırmacadır. Tarihsel İslâm'da düşünülmez alanlar üreten ve sorgulama mantığını körelten yönelimlerin faturası, İslâm'a değil, Müs-lümanların din anlayışlarına kesilebilir. Batılılaşmış Hristi-yanlık eğer Protestanlaşma süreci yaşamasaydı ruhbanlığı te-mel ilke edinmiş Kilise kurumunun sorgulanamaz ve eleşt-i-rilemez dogmatik yapısı, ayrıca vaftiz ve aforoz müesseseleri geçerli olan bir din nasıl dinamik bir özellik taşıyabilirdi? Bi-ri ilahi bir diğeri de insanî kaynağa dayanmakla birlikte, her-ne kadar ontolojik anlamda bir farklılıktan söz edilirse de, makâsîd açısından İslâm'ın idealleriyle çağdaş demokrasinin idealleri arasında paralellikler kurulabilir. Örneğin, tarihsel bağlamda ilk Müslüman tecrübede somut olarak yaşama im-kanı bulmuş olan halkın yönetime katılımını sağlayan seçim

sistemi, yöneticiyi denetleyici şûra anlayışı ve emaneti taşı-mada liyâkat şartları (efdal) vb. gibi uygulamalarla bugünkü çağdaş özgürlükçü demokrasinin katılımcı versiyonu arasın-da benzerlikler yok mudur? Belli bir tarihsel süreçten sonra bu anlayış biçimleri saltanat yönetimleriyle birlikte bir kırıl-ma dönemi yaşamışsa bunun faturasını, sahih İslâm'a yık-mak haksızlık olmaz mı? Bugün bu sorulara cevap bulmak gerekmektedir.

İslâm'da iki alan vardır. Bu alanlar tamamen birbirinden mutlak anlamda kopuk değildir. Birisi, sâbit olan değişmeyen alan. Ana hatlarıyla inanç esasları ve ibadetler sistemi gibi. İkincisi ise, değişken ve dinamik olan muamelât alanıdır. Za-rûret-i diniyye ve usûlû'd-dîn kapsamı dışında kalan, muâme-lâtın temel ilke ve amaçlarını vazeden sâbitelerin varlığı gözar-dı edilmemek şartı ile muâmelât alanında içtihadı gidilebilir. Tarihsel İslâm'da sorgulama mantığı dönemsel olarak işletil-medığı ve bu sebeple de tek bir düşünce sisteminin doğmalaş-tırıldığı, neticede içtihadî akıl terk edilerek toplumsal yapının bütûn alanlarında gelişme yollarının tıklandığı olmuştur. Eme-vîler devrinin kısmen bazı dönemsel kesitleri parantez içerisi-ne alınsa bile, yine de hicrî 4.yüzyıla kadar dinî bir çoğulcu-luk ve fikrî bir üretkenlikten bahsedilebilir. İslâmî ilimler ala-nında müstakil olarak kaleme alınan özgün eserler ve ilmi di-siplinlerin teşekkülü bu tarihlere denk düşer. Kelamî, Fıkhî ve hatta heretik akımların neşvünemâ bulduğu yüzyıllar bu dö-nemlerdir. Eğer fikir özgürlüğü olmasaydı, (rivâyeti tartışma-nın yeri burası değil) 73 fırka gibi 73 ayrı düşünce okulu or-taya çıkabilir miydi? Adı geçen yüzyıla kadar sorgulama man-tığı geçerli olduğu için tek bir düşünce sisteminin doğmalaş-ması engellenmiş oldu. Hicrî 5.yüzyıla birlikte İslâm toplum-larında dinin asıl dinamik alanını oluşturan içtihat fikrî don-durulduğu için aşılmaz otoriteler dönemi dediğimiz tecviz

otoritesi* dönemi başlatıldı ve mevcudun doğmalaştırılması ile birlikte skolastik akıl anlayışı büyük bir hızla ivme kazanmış oldu.⁸¹

İslâm düşünce tarihinde skolastik asır aşaması, biz çağdaş müslümanlara intikal eden bir merhaledir. Hâlâ bugün bize ve bütün İslâm toplumlarına egemen olan İslâm, içtihad ve cehde ufuklar açan, felsefî ve kelamî tartışmalarla dolu yenilikçi, üretken ve icatçı klâsik asrın İslâm anlayışı değildir. Şu anda geçerli olan İslâm anlayışı, geçmişin kültürel mirasını tekrar ve taklide dayalı, İslâm'ın klasik çağında üretilen kültürel mirası doğmalaştıran, neticede hazırı tüketmeye çalışan bir İslâm'dır. İslâm düşüncesinin tarihte hakettiği yeri tekrar alması, İslâm'ın klâsik çağını yeniden tanıyarak, o dönemde geçerli olan akıl anlayışını yeniden ihyâ ve inşâ etmeye bağlıdır.⁸²

Muhammed Arkoun'un⁸³ dediği gibi 17. yüzyılda ulemâ, İslâm düşüncesinde *düşünülmezin* ve *düşünülmeyen* alanını genişletirken, Avrupalılar Descartes, Spinoza, Leibniz, Hobbes, Locke, Rousseau, Voltaire ve diğerleriyle düşünceye yeni ufuklar açıyordu. İslâm ise, Hristiyanlaştırılıyordu. Yöneticiler gücünü halktan değil, doğmalaştırılmış hukuktan alıyordu. Tek doğru, iktidarın doğrusu idi. Seçim sistemine dayalı bir anlayış yerine dinî monarşiler hâkim oluyordu. Eleştirel akıl yerine itaat kültürü yaygınlaştırılıyordu. Çünkü gelenek-

Eş'arî kelimasında "tecviz", aklın kavramaya güç yetiremediği konularda, naklin söylediklerini kabullenmesi anlamına gelir. Bu düşünceye göre akıl kusurlardan hali olmadığı için, nakle tabi olmalıdır. Akıl, nesnel bir oluşturuç değil, öznel olarak naklin destekçisidir. Buna örnek olarak, tabiat kanunlarının zorunsuzluğu, husûn ve kuşhun öznel ve nakli oluşu, peygamber gelmeden dinde sorumluluğun zorunsuzluğu, insanın irade ve eylemlerinde muhtar sûretinde muzdar olması gibi görüşler verilebilir. bk. Alevî, Saîd b. Saîd, *el-Hitâbu'l-Eş'arî*, Beyrut, 1992, s. 106; Câbirî, M. Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli), İstanbul, 1999, s. 693-96.

sel Müslüman kültüründe eleştirel bir akla dayanmayan ve dinî monarşilere meşrûiyet alanı açmada otoriterlik ve itaatkarlık sürekli dinsel bir vurgu eşliğinde dillendiriliyordu. Elbette böyle bir söylemden ya diktatör bir insan ya da köle insan tipi çıkar. Bugün, özellikle dinî monarşilerle yönetilen birçok Müslüman ülkede otoriter sistemlerin yerleşmiş olması ve insan hakları ve özgürlüklerle birlikte anılan demokrasi kültürü aleyhtarı propagandalar, rastlantısal değildir.⁸⁴

Çalışmamızın başından beri vurguladığımız gibi, materyalizm, sekülerizmin yol açtığı tek bir etken değil, başka etkenler de vardır. Diğer taraftan Batı'da dini, rasyonaliteye uygun yorumlama biçimleri seküler teolojiyi besledi. Böylece bilimsel keşifler, Hristiyan doktrininin gelişimini içeriden zorladı. Sekülerizmin yollarına döşenen taşlar Protestan bir söylemin yolunu açan İlahiyatçılar eliyle yaptırıldı. Tabiri caizse, hem saptıran ve hem de sapıtanlar Kilise kaynaklı dini önderler kanalıyla oldu. Hristiyan Protestan hareketlerin yoğunlaşması 16. yüzyıldan sonra başladı. Böylece cismânî ve rûhanî iktidar birbirinden ayrılarak, cismanî iktidar Sezar'ın eline geçti. Evet, Batı'da özellikle Anglo/Sakson ülkelerinde Protestan Hristiyanlık sadece bir "*meslek ahlâkı*" yani, kalkınma ideolojisi olarak muamele gördü. Endüstriyel kapitalizm geliştikçe kendini ilahî amaçlara vakfetme anlamına gelen dini asketizm gittikçe önemini kaybetti. Berger'in⁸⁵ yerinde deyiimiyle Protestanlık, aşkın bir tanrının korkunç yüceliğini vurgulayayım derken ulûhiyet dünyasını soyup soğana çevirmiş, böylece de Allah'a rağmen varolmaya doğru yöneltici bir işlevsellik taşıyan *deizme* kaymıştır. Artık bir Protestanın dünyasında edilgen olan Tanrı, etken olan ise, insandır. Dedğimiz gibi, Protestan Hristiyanlığın dili, sekülerizmin önündeki engelleri kaldırmada bir meşrûlaştırma işlevi görmüştür. Belli bir süreçten sonra da Protestan ahlâkı kapitalizmi doğurmuş, ama gitgide kapitalist birikim Protestan ahlâkını yok etmiştir. Çünkü, Protestan Hı-

ristiyanlıkta din, tasarrufu zorlamak ve servet birikimini artırmak adına meşrulaştırıcı ve kalkınmacı bir araç olarak devreye sokulmuştur. Halbuki İslâm da çalışmayı emreder, ama İslâm servetin belirli ellerde tekelleşmesine karşıdır.⁸⁶ İslâm, bu tekelleşmeyi önlemek için mevcut sermaye birikimini üretime dönüştürür ya da zekat vermek ve infakta bulunmak gibi, servetin toplumsal hayatta ihtiyaç sahiplerinin ekonomik anlamda güçlendirilmelerinde kullanımına yönelik teşvikte bulunur.

Kıscacı İslâm, insana ekonomik teşebbüs özgürlüğü verirken, bir yandan da tekelciliğin gelişmesini kontrol eder, denetler. Bu manevî öğelerden arındırılmış bir dinî anlayışın, vahşi kapitalizmin câzibesinden yakayı kurtarması zordur. Bunu Weber, John Wesley'in dilinden çarpıcı bir şekilde şöyle aktarır: *"Korkarım ki, zenginliğin arttığı yerde dinin içeriği aynı ölçülerde azalmıştır. Bu yüzden de, eşyanın doğasına uygun olarak, gerçek bir dinin yeniden doğuşunun uzun süre kalıcı olabileceğini olanaklı görmüyorum. Çünkü din, hem çalışkanlık hem de tutumluluk üretmek zorundadır ve bunlar da ancak zenginliğe yol açar. Fakat zenginlik artınca, bütün dallarında gurur, kırgınlık ve dünya sevgisi de artacaktır. Sonuç olarak da dinin kutsallığı kaybolacaktır."*⁸⁷ Görüldüğü gibi burada bir ifrat hali vardır. Geleneksel Hristiyanlıkta mistisizm ağır basmakta, dış dünya kötülenerek ihmal edilmektedir. Protestanlıkta ise, ruhânîliğin her çeşidine savaş açılması ve olabildiğince dış dünyanın sublime edilerek yüceltilmesi ve üretimin artırılması fikri, tanrının insana yüklediği 'amel' olarak telakkî edilerek din alanındaki dengelerin altüst olmasına yol açılmıştır. Hristiyanlığın her iki versiyonu da bir denge firârisi yaşamaktadır. Aksine sahih İslâm, bu dengeyi hep ön plânda tutmuş, ne dünyevîleşmeyi hiçe sayarak mistisizme ve ne de maneviyatı dışlayarak materyalizme kaymıştır. O madde ve mana arasında dengeleri sağlayarak her türlü ifrat ve tefritten uzak hem

inançta ve hem de amelde bir toplum yaratmayı hedeflemiştir. Müslüman gelenekte bu dengelerin değişik dönemlerde kaybedilmiş ya da aşındırılmış olması, dinin kendisinden değil, Müslümanların din anlayışlarından kaynaklanmıştır. İslâm insanın dış dünyasını imar ederken asla iç dünyasını harap edici bir mesaj taşımaz.

A. Yeni Selefilik Hareketi Bir Protestan Söylem midir?

Girişte de vurguladığımız gibi sosyolojik anlamda olay ve olgularla fikirler arasında çok yakın bir ilişki mevcuttur. 19. yüzyılın başlarında Yeni Selefilik hareketinin ortaya çıkışı da bu ilişki ağının dışında değildir. Yeni Selefilik hareketinin doğuşunu hazırlayan sebepler nelerdir? diye sorulursa, askerî ve maddî nedenlerin yanında manevî ve fikrî anlamda İslâm dünyasının geri kalış sebeplerine karşı bir tepkisel çıkış olarak cevap verilebilir. İslâm dünyasının değişik bölgelerinde yaşayan bir takım Müslüman münevverler, sanayileşme devrimini gerçekleştirmiş olan Batının savaş cephelerinde Osmanlı ordularını yenilgiye uğratması, ileri süreçte Osmanlı'nın dağılması ve İslâm topraklarının büyük bir kesiminin Batılılarca işgal edilmesi karşısında yenilginin sebepleriyle birlikte bu işgallere nasıl son verileceği sorunlarını değişik açılardan tartışmışlardır. Öncelikle onlar, İslâm dünyasının Batı sömürsünden kurtarılması için bid'at ve hurafelerden arınmış arı bir din anlayışının ortaya konması ihtiyacını duydular. Bu hareketin hedefi, İslâm topraklarından sömürgeci güçlerin atılmasını sağlayacak bir kurtuluşçu ideoloji ortaya koyma ve yeni bir Müslüman profilini inşa etmektir. Yeni selefilik hareketinin en büyük özelliği -İslâmcılar da dâhil- Batı'yı düşman olarak görmemek, Müslüman toplumu, Batı'nın maddî anlamda geliştirdiği çağdaş teknoloji nimetlerinden yararlandırmak, ittifad-ı İslâmî gerçekleştirmek ve İslâm toplumlarını kalkındırmak adına or-

taya çıkan aktivist, modernist ve eklektik yönleri ağır basan bir hareket oluşları idi. Elbette İslâm dünyasının değişik bölgelerinde boy veren bu akım organizeli ve homojen bir akım değildi. Fakat hepsinde ortak ülkü, ‘*kendi öz benliğimizi*’ muhafaza etmek şartıyla Batı uygarlığından nasıl yararlanabiliriz? sorusuna cevap aramaktı. Çünkü onlara göre kendi gettosuna kapanan her kapalı düşüncenin gelişimi muhal di. Tarihte Mu'tezile, tercüme hareketleriyle bir nevi o çağın modernizmi ile karşılaşarak ona açık olmuş ve bu karşılaşma hiçbir zaman İslâm düşüncesini yutmamış, aksine bu temas, düşünce alanında bir verimlilik, çiçeklenme ve sıçrama getirmiştir. İşte bu akımın temel felsefesi, İslâmî bir yenilenme çabası olarak görülebilir. Yenilenme psikolojik açıdan insana heyecan verici bir kavramdır. Ama beraberinde bir takım yozlaşma, savrulma ve yabancılaşmayı da getirme gibi riskler de taşımaktadır. Mezhepler tarihi alanında ortaya çıkan ve *fırâk-ı muhâlif*e diye adlandırılan birçok fırkanın çıkış amacı da böyle olmamış mıdır? İyi niyetlerinden kuşku duymadığımız bu akım da hedeflerini gerçekleştirirken o günün tarihsel psikolojisinden hareketle bir takım hatalı yollara girmişlerdir.

Protestanlığın –Weber çizgisinin- etkisiyle İslâm dünyasında geri kalmışlığın nedenlerini arayan ya da kapitalizmin İslâm toplumlarında niçin ortaya çıkmadığını sorgulayan Müslüman aydınlar, Batı'nın gelişmesinin temelinde, kültür, ahlâk ve düşünce gibi bilişsel ve güdüsel etkenlerin yer aldığına inanıyordu. Yine batı, tevekkülcü ve öte dünyacı anlayıştan kurtularak “ilerlemişti.” Oysa bizde çok yoğun bir tevekkül anlayışının etkisiyle “bâtıl inançlar” vardır ve “dünya” bu anlayış nedeniyle olumsuzlanarak toplum tembelliğe itilmektedir. Bu çerçevede “*din terakkiye mani midir?*” sorusu araştırmaların odağını oluşturur. Weber'in etkisiyle İslâm toplumlarının tarihsel evrimi, bu yaklaşım paralelinde sorgulanarak, İslâm'ın “*akıl ve mantık*” dini olduğu yargısına varılır.⁸⁸

Osmanlı ve hiterlandı, “Aydınlanma” dönemi yaşamamış bir büyük coğrafyanın adıdır. 16. ve 18. yüzyıllarda Rönesans ve reform hareketleriyle bir baştan başa Avrupa skolâstik akıl anlayışından kurtularak düşünceye yeni ufuklar açarken, Osmanlı, kendi içine kapanmış bir görüntü sergiliyordu. Osmanlı İmparatorluğunda “Aydınlanma” düşüncesi, 19. yüzyılın ortalarından itibaren tesirlerini göstermeye başlar. Bunda birçok faktör olmasına rağmen, “giriş”te de değindiğimiz gibi en önemli faktörlerin başında Batıya eğitim için giden talebeler gelmektedir. Diğer yandan Osmanlı’nın Batı ile sınırlara sahip olması, Batı düşüncesi ile temasta önemli bir avantaj olarak görülebilir.

Aydınlanma felsefesinin düşünce omurgasını oluşturan mantıkçı pozitivist akımın “ilerlemeci” dünya görüşü ister kendisini Türkçü, ister Batıcı ve isterse İslâmcı kimlikle tanımlasın, bütün Osmanlı aydınlarını etkilemiştir. Ama bu aydınların buluştuğu ortak değerler zemini, İslâmiyet’tir. İşte bu dönemde gelenekten kopmak istemeyen, fakat, geleneğe içeriden eleştiriler yönelterek Aydınlanma düşüncesini oluşturan ilkeler temelinde ortak sentezler arayan düşünürlerden birisi Şinasi (1826-1871)’dir. Bu yazara göre, yüzleştığımız yeni medeniyetin mucizesi, akıl ve kanundur. Çağdaş değerler dünyasının başında adâlet, hak ve hikmet kavramları gelmektedir. Şinasi, yeni medeniyet ile İslâm medeniyeti arasında karşılaştırmalara giderek, uzlaşma arayışları içerisine girer. İslâmiyet nasıl ki, doğuşuyla birlikte bir cehâlet çağını kapamışsa, aynen bunun gibi Batı uygarlığı da zulüm ve cehâlet devrini kapamış, akıl ve adâlet devrini açmıştır. Dolayısıyla yeni medeniyet değerleri, İslâmiyet’in ana ilkelerine uygundur. Örneğin, batı medeniyetinin temeli, akılcılıktır. Oysa, yüzyıllar öncesi İslâm medeniyeti de böyle idi. Yanlış inançlar ortalığı kaplayınca akla ve mantığa dayalı din anlayışları değişti. Bu sebeple Şinasi’ye göre, dinin asliyetine rücû ettirilmesi için yenilenmeye

ihtiyacı vardır. Yapılması gereken, bid'at ve hurâfelerle örülü din anlayışını protest bir din anlayışıyla yenilemektir.⁸⁹

Tanzimat dönemi aydınları arasında “*Protestan Suavi*” diye ünlenen fakih Ali Suavi (1839-1878) ise, işe, medresenin skolastik zihniyetini ve fıkıhın dogma haline getirilmiş içtihatlarını eleştirerek başlar. Çünkü Osmanlı bir fıkıh medeniyetidir. Bu sebeple o, fıkha isyan ederek, ilk defa sekülerleşmeyi savunur. Fıkıh kitaplarından dünyevî konularla ilgili bölümlerin çıkarılarak, sadece bu disiplinin ibadetlerle ilgili konulara hasredilmesi gerektiğini önerir. Ayrıca, ticaret hukukunda reform yapılarak faizin helâl kazanç kapsamına alınarak meşrûlaştırılması gerektiğini söyler. Mevcut din anlayışlarını reforma tabi tutarak, ibadet dilinin Türkçe olmasından yana şiddetli bir tavır takınan Suavi, ayrıca, hadislerle genellemeci bir yaklaşımla uydurma olduğu gerekçesini ileri sürerek sıcak bakmaz. İslâm memleketlerinin medeniyet, ticaret ve sanat alanında geri kalmışlığını tekkecilik ve dervişliğe bağlar. İslâm toplumlarında Batı'da olduğu gibi bir Aydınlanma süreci yaşanamamasının nedeni olarak, akıl karşıtı ve yazgıcı bir din anlayışını gösterir. Bu sebeple yapılması gerekenin, İslâm'ın yanlış yorumlarını, ilerlemeyi durduran gevşemiş düşüncelerden ayıklamak olduğudur. Bunun yolu da İslâm'ı, Batı'da olduğu gibi Hristiyanlığın yaşadığı reform sürecinden geçirmektir.⁹⁰ Bu görüşlerinden dolayı Hilmi Ziya Ülken Ali Suavi'yi, İslâm anlayışlarında “selefiye” kategorisinde görerek bir İslâm modernisti sayar.⁹¹

Meşrutiyet dönemi aydınlarından Namık Kemal (1840-1888) ise, Avrupa medeniyetinden ibret dersi almak gerektiğini savunur, Allah'ın mutlak iradesi karşısında insanın özgürlüğünü karşılaştırır. Mutlak hürriyet kadar, mutlak determinizmi de eleştirir. O, orta yolu bulmak için Fıkıh ve Kelam'da tartışma konusu yapılan “*hüsn ve kubuh*” teorisine dayanır. İslâm'ın terakkiye mani olmadığını kanıtlamak için, İslâm'ın adalet ve medeniyet bağlamında batı uygarlığı ile örtüştüğünü

ileri sürer. Ona göre İslâmiyet akla uygun bir dindir. Osmanlı zihniyetine yerleşmiş olan skolâstik akıl ve yazgıcı tevekkül anlayışından kurtulmak gerektiğini söyleyen Namık Kemal, “*her ne yaparsa Allah yapar*” inancının cebrî bir yaklaşım olduğunu, bu fatalist düşünceden kurtulmak için Batı medeniyetinin zihinciliğine tutunmak gerektiği görüşünden yana bir tutum sergiler.⁹²

Bir Osmanlı düşünürü olan Ziya Gökalp’in (1876-1924) kendisine Ankara’da bulunduğu yıllarda “*İslâm protestanlaşabilir mi?*” diye sorulan bir soruya “evet” dedikten sonra şu fikirleri ileri sürmesi gerçekten ilginçtir: “*Dinin millî şekilde canlandırılması, dinden masalların uzaklaştırılması, ayin ve merasimlerin, hutbenin ve ezanın Türkçeleştirilmesi. Dinde reformu gerçekleştirebilmek için güvenilmeye değer birinin peşinden gitmek gerekir.*”⁹³

Gökalp’in ‘*dinde reform*’ konusundaki düşünceleri ölümünden sonra iktidarın kendi eliyle 1928 yılında giriştiği (dinde) reform hareketlerine temel ve esin kaynağı oluşturmıştır. Bununla bağlantılı olarak, 1928 yılında, İstanbul Darülfünun İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden bir grup, dini reformize etme amacıyla çeşitli çalışmalarda bulundu. Bunların başında, İslâm’ın hurâfelerden ve tekkelerin dinamizmini kaybetmiş, yozlaştırıcı ve yazgıcı din anlayışlarından temizlenmesi geliyordu. Dahası İslâm, çağdaş bir biçime sokularak “*ulusal çıkarlara*” uygun bir hale getirilmeliydi. Bunun tefsiri, İslâm’ın modern dünyaya katılması, uyum sağlamasıdır. Gökalp’e göre, terakkinin önünde en büyük engeli kaldırmanın yolu, İslâm’ı reformize etmekten (Protestanlaştırma) geçiyordu.⁹⁴ Gökalp’in bu çağrısı karşılıksız kalmadı, az önce değindiğimiz gibi ses getirdi. 1928’de İsmail Hakkı Baltacıoğlu başkanlığında Darülfünun İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden bir grup bilim adamı, dinde reform paketi hazırladılar. Bu pakette ibadet dilinin Türkçe olması savunuluyordu. Ayrıca, kiliselerde

olduğu gibi camilere sıralar konarak her türlü musiki âleti eşliğinde dinî musikinin icra edilmesi isteniyordu. Bunlar ibadetin şeklinde, sıhhat ve sıfatındaki değişikliklerdi. Ayrıca “1928 dinî ıslâh beyannâmesi”nde bir de ibadetin fikriyatında değişiklikler öneriliyordu. Yani, camilerde insanlara hitap edecek olanların din feylesofları olması, şeklinde. Bu beyannâmenin sonunda, “Türkiye din alanında bütün İslâm milletleri için model olabilecektir,” deniliyordu.⁹⁵

Türk toplumunun fikir hayatında önemli izler bırakmış bu İslâmcı, Batıcı ve Türkçü aydınların görüşlerinden yola çıkarak bir değerlendirmede bulunmak gerekirse, bunların dillendirdiği şey, İslâm’ı sosyal hayattan soyutlama değil, çağdaş uygarlık düzeyini yakalamada motivasyon işlevi görebilecek düzeyde yeni bir kalıba sokma olarak görülebilir. Gerek Batıcı ve gerekse İslâmcı aydınlar o dönemde İslâm üzerine yazdıkları kitap ve makalelerinde daha çok Aydınlanma felsefesinin temel özelliklerini yansıtan aklı yüceltme düşüncesine ek olarak, bid’at ve hurafeye karşı savaş, tevekkül ve kader ilişkisi, tekke ve türbe geleneğine karşı muhalefet, taaddüd-i zevcât vb. gibi birçok konuyu tartışma alanına taşımışlardır. Hepsinin de değerlendirmelerinde ağır basan tema, dinin kapitalist gelişmeye yardımcı kılınması gibi, dinin toplumsal bir kalkınma aracı olarak görülmesi ve kullanılmasıdır.

İslâm dünyasında İslâmcılar ve “Yeni Selefilik” hareketi, Müslüman bilinçte yeni bir dinî anlayış oluşturabilmek için üç temel ilkeyi hayata sokmayı amaç edinmiştir: (1) Yeniden Kur’an ve Sünnete dönüş; (2) İslâm dünyasında yeni meselelere çözüm bulmak ve İslâm’ın aktüel değerine aktüel boyut katmak için içtihat müessesesini canlandırmak; (3) Cihat ruhunu diri tutmak. 19.yüzyıl İslâm dünyasının şartları içerisinde geliştirilmiş olan bu üç argümanı bugünün ihtiyaçları açısından olaya bakarsak, kaynaklara dönüş ve fikrî/içtihadî cihad şeklinde iki maddede toplayabiliriz.

Yeni Selefilik akımı ile Protestan Fundamentalizmi arasında büyük farklar vardır. Yeni selefilik görüldüğü gibi Kur'an'ı tek kaynak olarak kabul etmez, okumanın açık ve kesin olduğunu savunmaz ve Sünnet'e başvurmayı önemser. İslâmcılık akımıyla da örtüşen selefilik, "icthad" savunduğu için İslâm'ın birçok yorumunu meşru görür. Böylece bu akım modern dünyadan kopmaz. Dolayısıyla 19. yüzyılın bir ürünü olan yeni selefilik hareketi mahreçli bir İslâmî yorumdan dinî bir pozitivizm çıkmaz. Ama pozitivizmin etkisinde kalmadıklarını söylemek de mümkün değildir.

Bilindiği gibi *fundamentalizm*' ilk defa Amerika'da ortaya çıkmış, 19.yüzyılda binyıl inanışının yaygınlaşması sonucunda gelişen ve İncil'in kökenine dönmeyi amaçlayan Hristiyan bir Protestan hareketidir. Bu hareketin inanç felsefesine göre tek otorite kilise değil İncil'dir. Vahyi, kilise değil, İncil temsil eder. İncil tanrı Kelamı olup otoritenin yegâne kaynağıdır. Onu anlayabilmek için lafzî/literal bir okuma biçimi seçilmiştir.⁹⁶

Epistemolojik açıdan eğer çağdaş bir İslâm Fundamentalizminden söz edilecek olursa, doğrudan bu akımın başvurduğu ilk öncül, Kur'an'ı referans olarak almaktır. İslâm'ın tarihsel mirasından epistemolojik usul ve beşerî pratikler alanında koparak, Sünnet'e yapılan vurguları elinden geldiğince önemsizleştirmektedir. Bu akımın, bir kaynak olarak Sünnet'e yaklaşımı olabildiğince ikirciklidir. Bu yüzden paradoksal olarak İslâmî hermenötikle aynı amaca yönelir; bu amaç da modern dünya ile uyumdur. Oysa hatırlanacağı üzere Batı Hristiyanlığında *Hermenötik* ve *Fundamentalizm*, iki ayrı paradigmadır ve daima birbiriyle çatışma içindedirler.⁹⁷

İslâm fundamentalizmi, herhangi paradigmatic bir sorgulamayı gereksiz görüp özünde modern dünya ile uyumu esas aldığından, tıpkı Hristiyan fundamentalizmi gibi bir pozitivizme kapı aralamaktadır. Başka bir ifadeyle savunucularının

niyetleri ve amaçları bu değilse bile ancak kaçınılmaz bir biçimde evrensel doğruları yakalamanın yolunun Kur'an'ı lafzi okumadan geçtiğine, kişinin diğer bütün yardımcı ve destekleyici kaynakları bir kenara bırakıp Kur'an'a dönmesiyle bulaacağı varsayımı üzerinde temellendiğinden, bir İslâm pozitivismine alan açmaktadır.⁹⁸

İslâmî fundamentalizm, İslâm'ın tarihsel düşünce, ilim ve irfan geleneğinden bir kopuştur. Söz konusu fundamentalizm, özünde 18. yüzyıl rasyonalizmi ve 19. yüzyıl pozitivismi hareket noktası olarak modernliği İslâm içinde üretmeye çalışır. Bütün modernleşme ve kalkınma projelerinin temel bir sorunu olan meşrûiyet krizinin, ancak Kur'an'a dönüşle aşılabileceğini varsayar. Sünnete yer yer atıflarda bulunsa bile, Sünnet'i ve İslâm tarihini bu projeyi doğrulayacak şekilde yorumlar, ama genel bakış açısından Sünnet'i ve İslâm düşünce mirasını "*Kur'an'ın dışında ve Kur'an'a rağmen geliştiğini*" ve bu yüzden bugüne kadar Kur'an'ın doğru anlaşılmasının önünde kültürel bir engel teşkil ettiğini savunur. Bu hareket aynı zamanda ilerlemeci bir tarih anlayışına sahip olduğu için mutlu bir gelecek vadinde bulunur. Yine böyle bir hareket özünde özgürlükçü değil, totaliter bir yapı da taşır. Bu dinî pozitivism, kimi Müslüman toplumlarda, ilerlemeci ve kalkınmacı anlayışların meşrûluğuna yol açıcı olduğu için seküler alanın açılmasına hizmet ettiğinden politik çevreler tarafından psikolojik destek de görür.⁹⁹ Bunun örneklendirmelerini biraz sonra İslâm dünyasından vereceğiz. Bu örneklendirmelere geçmeden önce 18. yüzyılda dinî düşüncede Aydınlanmanın getirdiği rasyonalizm etkisiyle liberal bir teoloji inşa edilir. Tarihsel olarak akıl-vahiy arasındaki ilişki biçimi yeni bir yoruma tabi tutulur. Bu Protestan bakış tarzı liberal teolojinin oturduğu alanı ve sınırlarını da belirler. O halde İslâmî fundamentalist ve modernist düşünörlere de etki edecek olan "*liberal teoloji*" nedir?

Liberal teoloji, dinin tarihselliğini savunan bir akım olup, dini köklü bir biçimde öznelletirmiştir. Artık nesnelliğini kaybeden din, gider ayak, özgür bireysel tercih haline gelir. Realiteler giderek, zihinsel yorumla inhisarlandırılır. Örneğin, Hristiyan teolojisi öğretisinde yaygın olan Hz. İsa'nın öldükten sonra dirilişi, artık, fiziki tabiatın dışsal dünyasında meydana gelen bir olay olarak görülmeyip, mü'minin bilincinde yer alan varoluşsal yahut psikolojik bir olguyu gösterecek bir biçimde "*tercüme edilir.*" Farklı bir deyişle, dinin işaret ettiği gerçekçilik/realissimum, kozmos veya tarihten bilince nakledilir. Böylece kozmoloji, psikoloji haline gelir. Tarih ise, biyografi. Kuşkusuz bu dönüştürme sürecinde teoloji, kendini çağdaş seküler düşüncenin realite hakkındaki varsayımlarına uyarlar ve doğrusu dinî gelenekleri (onlarla uygun bir hale getirmek için) böyle bir uyarlama yaparken iddia edilen zorunluluk, söz konusu teolojik hareketin yaygın bir biçimde varlık nedeni olarak dile getirilir.¹⁰⁰

Liberal teoloji hareketinde, fizikî tabiata, tarihsel kişilik, olay ve olgulara sahip olan olayların inananın bilincinde varoluşsal zihinsel kavramların kullanılmasında epeyce Neo Kantçı felsefede geliştirilen "*sembol*" kavramı işe yaramış ve adaptasyon faaliyetlerinde kullanılmıştır. Özellikle Hristiyanlıkta geleneksel kabuller '*sembollere*' dönüştürülmüştür. Bu ruhla donanan neo-liberalist teoloji akımı, dinî sosyal fenomen boyutundan ruhsal tedavî amaçlı bir hizmet alanına çekerek, dinin çekim alanını alabildiğine daraltmıştır. Alman kökenli liberal teoloji, özel olarak *dinin tarihselliğini* azamî ölçüde ciddiye almak anlamını taşır. Bu düşüncenin ileri noktası -Hristiyanlık söz konusu olduğunda- dini ciddi bir biçimde bir insan ürünü olarak ele almaya kadar götürebilir.¹⁰¹

Bilindiği gibi Protestan Hristiyanlık, dışarıdan bir baskı ile değil, bu dinin kendi içinden çıkan ilahiyatçılar eliyle dönüştürücü bir eylem sonucu ekolleşti. Liberal teoloji hareketinin

düşünsel ve varoluşsal mirası göz önünde tutulursa, aynı bakış açısının etkileri İslâm dünyasında *tarihselcilik* açısından kendisini Kur'an ve Sünnet'i anlamaya yeni yaklaşımlar adı altında geliştirilen ifade biçiminin adaptasyonu olarak görülebilir mi? Bir başka açıdan bu soruyu şu şekilde sormak da mümkündür. Acaba İslâm dünyasında elitis/bizantinist aydınların seküler bir dünya inşa etme çabalarındaki başarısızlıkları, yeni dönemlerde Hristiyanlıkta olduğu gibi, İslâm'ın içerisinden protestan bir İslâm anlayışı üretme çabaları olarak okunabilir mi? Özellikle Kur'an'ı ve Sünnet'i anlama sorunu çevresinde başlatılan yoğunlaştırılmış ve ağırlaştırılmış tarihsel ve antropolojik bir düzlemde Kur'an okuma biçimleri liberal teolojik söylemin yansımaları mıdır? Çünkü İslâm dünyasında ortaya çıkan çağdaş rasyonalist akım, dinî, katı rasyonalist bir plâna indirgeyerek yorumlama yoluna gitmiş ve deist bir Tanrı anlayışı zihinlerde yerleştirilmeye çalışılmıştır. Biz bu etkileri özellikle Hint-alt kıtasında yaşayan modernist Müslüman aydınların düşünce dünyalarında görüyoruz.

Anglo/Sakson medeniyetinin Hint'li Müslümanlar tarafından tanınmasında *Seyyid Ahmed Han*'ın (1817-1898) katkıları göz ardı edilemez. 19. yüzyılda, Ortaçağ İslâm'ından modern İslâm'a geçişi sağlamak için yapılan girişimin öncülüğünü S. Ahmet Han yaptı. 1857'de Hindistan'ı işgal ederek sömürge haline getiren İngilizlere karşı girişilen ayaklanmanın başarısızlıkla sonuçlanması ve bilâhare Hint-alt kıtasında yaşayan Müslümanların geçirdikleri ciddi sarsıntı, onu, İslâm'a yeni bir yorum getirme arayışına itti. O, modern zamanların önde gelen İslâm düşünürleri arasında en radikal olanıydı, yaklaşık yüzyıl sonra da tartışılan bir kişi olma özelliğini hâlâ korumaktadır.¹⁰²

S. Ahmed Han'ın, Batı medeniyetinin daha iyi bir değerlendirilmesinin yapılması ve imanın temel hükümlerinin rasyonalize edilmesi konusunda büyük çabalar harcadığı görülmektedir. O bu sebeple, İslâm teolojisini Rönesans sonrası Batı'ya

egemen olan hümanist, rasyonalist ve bilimsel fikirlerle bağdaştırma yoluna gider. Müslüman tecrübeden yararlanarak, örneğin, Mu'tezile geleneğinin rasyonalist skolastizminin terimleriyle, İslâm'ı, yeniden yönlendirmeye/yorumlamaya çalışır. Bir anlamda S. Ahmed Han'ın bütûn entelektüel çabası *Din ve Bilim* arasında bir uzlaştırmaya giderek yeni nesli etkilemek istediği görülür. Bu nedenle modern bilim zihniyetinden hayli etkilenen ve yararlandığı görülen S. Ahmed Han, Kur'an'ı anlamada ve teolojik görüşlerini bu yoruma göre oturtmada gelenekten de yararlanarak yeni bir yöntem geliştirir. Onun vahiy metniyle deneysel bilimlerin verileri arasında var sayılan çatışmayı çözümlemesi şöyledir:

1. İlk olarak te'vile, mecazî yoruma gitmek: Kur'an dilinin kullanımını ve anlamını yakın bir tetkik, meseleyle ilgili kelimenin veya pasajın gerçek anlamını verecektir. Bu anlam yalnızca şimdi keşfedilmiş olsa bile vahyi gönderen tarafından da kastedilen anlamdır.
2. Vahyedilen metinler ve bilimin açıkça tesis edilmiş doğruları aynı tür bir gerçekliğe, yani objektif dünya hakkındaki hakiki ve tanımlayıcı gerçekliğe delalet ederler. Bu sebeple birbirleriyle çelişmezler. Çelişkiler yalnızca görünüştedir ve vahiy metinlerinin yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.
3. Verilen Kur'an pasajının mecazî bir yoruma ihtiyaç hissedip hissetmediğine ve mümkün cevaplardan hangisinin tercih edileceğine karar vermede kıtas bilimin ortaya koyduğu gerçeklerdir. Bu tip gerçeğe akıl yoluyla ulaşılır ve bu gerçek de tabiat kanununa ait bir gerçektir. Başka bir deyişle bu doğruya isbat yoluyla (burhani delil) ulaşılır ve bu sebeple kesinlik ifade eder. Modern bilimler klâsik felsefenin ilk prensipleriyle (evveliyât) aynı kesinlik derecesine sahip olduğunu iddia edebilecek doğrular tesis ederler.

4. S. Ahmed Han'ın vahiy-bilim ilişkisi anlayışı, *İbn Rüşd*'ün (ö. 595/1198) aklı bilgi ve nakli bilgi arasındaki uzlaşma problemini çözümüne benzer. Bunlar birbiriyle çelişemez ve şayet vahyin zahiri anlamı ma'kul olanla çelişiyorsa, vahiy mecazî olarak yorumlanmalıdır.¹⁰³ Seyyid Ahmed Han, dayandıkları empirik, induktif metoda bakmadan tabii bilimlerin sonuçlarına tam ma'kul değer atfetmesi sebebiyle *İbn Rüşd*'den ayrılır. Bu epistemolojik optimizimde o herhangi bir iktibasta bulunmadan ve isimlerini vermeden *F. Bacon* (1561-1626) ve *J. Stuart Mill* (1806-1873)'in kanaatlerini takip etmektedir.¹⁰⁴

Genellikle bu metodoloji S. Ahmed Han'ı, modern uygarlığın beklentileriyle teolojiyi bağdaştırmak için inancı, geleneksel anlayışların dışına çıkarak alışılmadık bir şekilde yeniden yapılanmacı bir yorumlama çizgisine çektiği görülür. 19.yüzyılın mantıkcı pozitivist bilim anlayışından oldukça etkilendiği anlaşılan S. Ahmed Han, birçok inanç konusunu ve Kur'an pasajını, modern bilimin lehine te'vile götürmüştür. Akla yüklediği anlam, imanın temellerini sarsacak bir noktaya varmıştır. Örneğin, S. Ahmed Han, geleneksel Müslümanlık anlayışında olduğu gibi, melek inancını kabul etmez. Melek inancına tabiatçı ve empirik bir rasyonalist çerçevede yaklaşan S. Ahmed Han, melekleri, Allah'ın yarattığı bir tabiat kuvveti olarak yorumlar. Ona göre Cebrâil, müstakil bir şahsiyeti olan varlık değil, peygamberlerde bulunan bir vahiy melekesidir. Rûhu'l-emîn denilmesi de bundandır. İnsanda sezgisel biliş olan melekîyet, insanı kötülükleri ortadan kaldırma mücadelesinde cesaretlendiren ilahi moral bir destektir.¹⁰⁵ Benzer bir aklileştirme süreci şeytan konusunda da uygulanmıştır. Şeytan yoldan çıkmış melek olarak metaforik bir biçimde Kur'an'da ateşin yarattığı olarak zikredilmiştir. Bu insanın kötü tabiatına işaret eder, diyen S. Ahmed Han *şeytanı* ise,

Kur'an'da şer, hastalık ve diğer uygunsuzlukların projeksiyonları olarak yorumlar. Ona göre Cin, yabancı insanlar için kullanılan bir nitelendirmedir.¹⁰⁶ Öte yandan onun zihniyet dünyasında Sünnet, çok önemsiz bir kültürel form olarak görülür. Bu, sünneti yok saymakla eşdeğerdedir.

S. Ahmed Han, Hz. Âdem ile Havva'nın kıssasını Darwin'in evrim teorisi bağlamında yorumlayarak bu kıssanın olgusal bir değere haiz olmadığı görüşünü benimser. Müellife göre, bu kıssanın olgusal düzeyde hiçbir gerçekliği yoktur; belli bir zaman-mekan diliminde vukû bulmamıştır. Kur'an, beşere Allah'ın bir tenezzülâtı olduğundan, ayrıca insanın konuştuğu bir dil ve kavrama gücü dikkate alındığından zihni/kurgusal ve temsili (metaforik) bir anlatım özelliği taşımaktadır. Bu sebeple Hz. Âdem kıssasında geçen konuşmayı olgusal bir düzlemde gerçeklik olarak yorumlamanın mantıksal bir temeli de yoktur. Hayâlî ve temsîlidir. Dolayısıyla Hz. Âdem ve eşinin cennetten çıkarılışına ilişkin kıssa, metaforiktir; Hz. Âdem ise. insan tabiatını temsil eder.¹⁰⁷

İslâmî modernistlere dâhil edeceğimiz çağdaş Müslüman düşünür *Abdülkerim Sûrûş* da aynı düşüncededir. Ona göre Kur'an kıssaları, müellifin geliştirdiği yöntemin diliyle dinin 'bi'z-zat' alanına ait değil, 'bi'l-araz' alanına aittir. Bu kıssalardan, olgusal bir gerçeklikten ziyâde metaforik bir söylem aracılığıyla bir takım sonuçlar çıkarmak amaçlanır.¹⁰⁸ Elbette İslâm dünyasında aynı görüşü paylaşan farklı şahsiyetler de vardır. Özellikle Mısır eksenli modern tefsir çalışmalarında bu görüşün temsilcilerini görmemiz mümkündür.

Peygamberler ilahi tabiat kanununun neşredicileridir. Mu'cize kavramı, yanlış ve kural tanımaz bir biçimde bu kanunla çatışır, diyen S. Ahmed Han, kutsal kitaplarda zikredilen mu'cizeleri sembolik olarak yorumlar. Ayrıca S. Ahmed Han, Kur'an'da geçen hissî mu'cizelere mantıkçı pozitivistin bilim anlayışıyla yaklaştığı için akılla çelişik bulur ve sa-

hih olmayan bir te'vil anlayışına gider. Örneğin, Kur'an'ın değişik sûrelerinde anlatılan Hz. Musa'nın Kızıldenizi geçtiğine dair kıssayı da dilbilim açısından tahlil ederek bir tabiat hadisesi olan med ve cezirle irtibatlandırır.¹⁰⁹ Böylece o, geleneksel sünni anlayışta kabul edilen mu'cizenin varlığını da benimsemez. Çünkü mu'cize tabiatüstü bir olaydır. Protestan söylemin amacı da, her türlü tabiatüstü olayın büyü-sünü bozmaktır.

Diğer taraftan S. Ahmed Han, doğal âfetlerle-günahlar arasındaki ilişki meselesine seküler bir zâviyeden yaklaşır. İncil'de olduğu gibi Kur'an'daki doğal âfetlere günahkâr halklar üzerine ilâhi cezanın verilmesinin işaretleri olarak yapılan göndermelerin popüler huşafelerde kökleri vardır, diyen S. Ahmed Han, bu kıssalara, kutsal kitaplardaki tarihsel gerçekler olarak değil, popüler kıssalar çerçevesinde ödünç alınan ahlâki motifler olarak bakar.¹¹⁰

Görüldüğü gibi savunmacı bir refleksle Kur'an verilerini rasyonelleştirme konusunda inanç konularını zorlayan S. Ahmed Han'ın bu girişimi, Protestan bir İslâmî söylem tarzı geliştirmek olarak görülebilir. Elbette tabiat yasalarıyla Kur'an'ın doğrularını aynileştirmeye çalışan sadece S. Ahmed Han olmamıştır. İslâm dünyasının istilâya uğrayan değişik bölgelerinde yaşayan Müslüman bilim adamları modern bilimle karşılaşmaları ve Müslüman bilincinde yeni bir sıçrama yapma adına filtresiz bir şekilde modern düşünce ve bilim anlayışını vahye tatbik etmeye çalışmışlardır. Öyle ki, dinî düşüncenin yeniden teşekkülünde büyük gayretler göstermiş olan *Muhammed İkbal* (ö. 1939) bile, "Cennet ve Cehennem herhangi bir mekânın/yerin adı değil, ego'nun çeşitli halleridir. Bir başka deyimle Cehennem, insanın bir insan olarak başarısızlığını acı bir şekilde hissetmesi; Cennet ise, ölüm ve felaket güçlerine zafer kazanma sevincinin adıdır"¹¹¹ diyerek psikolojik tahlillerde bulunuyordu. Bu görüş çağdaş felsefî anlayışlar etkisinde ya-

pılan bir yorumlama biçimidir. Aslında öykünmeci bu tavır, mağlup medeniyetlerin insanların galip medeniyetler karşısında duydukları eziklik ve psikoz halinden başka bir şey değildir.

Geleneksel sünni anlayışa karşı protest bir söylem geliştiren düşünürlerden bir diğeri de Seyyid Emir Ali (1849-1924)'dir. İslâm'ın da, Hristiyanlığın geçirdiği gibi bir yenilenmeye ihtiyacı vardır, diyen S. Emir Ali, kendi deyimiyle "Sünni Kilise'si ile Roma (Katolik) Kilisesini" karşılaştırmakta ve Mutezileciliği bir tür "*İslâmî Protestanlık*" şeklinde şöyle tanımlamaktadır: "Beşyüz yıl boyunca İslâm, insanlığın özgür entelektüel gelişimine yardımcı olmuştur; ama daha sonra ortaya çıkan gerici bir hareket sonucu, insan düşüncesinin tüm akışını birden bire değiştirmiştir. Bilim ve felsefeyi geliştirenlerin, İslâm'ın sınırları dışında oldukları ilan edilmiştir. *Sünni Kilisesi*'nin, *Roma Kilisesi*'nden bir ders çıkarma imkanı yok mudur? Onun da benzeri şekilde genişlemesi ve çok yönlü olması mümkün değil midir? Halbuki, Hz. Muhammed'in öğretilerinde bunu önleyen hiçbir şey yoktur, diyen S. Emir Ali'ye göre, *İslâmî Protestanlık*, aşamalarının birinde (Mu'tezililik) bunun hazırlığını yapmıştır. O halde, büyük *Sünni Kilisesi*, eski engelleri neden süpürüp atmıyor, neden yeni bir hayata başlamak için yükselmiyor?"¹¹²

Pozitif bir bilim anlayışının kurulması için insan aklı, tüm doğaüstü inançlardan arındırılmalı idi. Zira yeni çağın bilim anlayışı seküler bir temel üzerinde yükseliyordu. Bu bilim anlayışının çok keskin çizgilerini S. Emir Ali'de de görmek mümkündür. O, Luteryan bir eda ile dinde reform yapılması gerektiğini seslendiriyordu. İslâm inanç esaslarını aklileştirme yolunda spekülâtif rasyonalizme dayalı bir yöntemi seçen S. Emir Ali, melek ve cin gibi varlıkların tabiatı olmadığını söyler ve devamla, bizim modern zamanlarda '*tabiat ilkeleri*' olarak baktığımız şeylere geçmişte atalarımız '*melekler*' ve gökle-

rin vekilleri olarak baktılar. *Locke*'un düşündüğü gibi, Allah'la insan arasında aracı varlıkların olup olmadığı sorunu, insanla hayvansal yaratılışın daha alt biçimi arasında aracı varlıkların olup olmadığı sorunu gibidir. Bu sorun insan aklı tarafından iskandil edilecek kadar derin bir sorundur,¹¹³ diyerek Seyyid Ahmed Han'ın bu konudaki düşüncelerini takip eder.

Şeytanın kimliğine kozmolojik olmaktan ziyade ahlâki bir mesele olarak yaklaşan S. Emir Ali, şeytan diye isimlendirilen şeyin insanın tabiatında bulunan kötü bir nitelik olduğunu söyleyerek, tarihsel perspektifte yine aynı şekilde S. Ahmed Han'ın bu konudaki görüşüyle birleşir.¹¹⁴ Aligarh okulunun radikal modernistleri gibi S. Emir Ali de Peygamberin belirli buyruklarının liberal teolojinin gereği, tarihsel olarak yalnızca O'nun zamanına ait olduğuna inanır. Buna göre her İslâmî önermenin zorunlu olarak değişmeyeceğini varsaymak, tarihe ve insan zekâsının gelişmesine adaletsizce müdahale etmek demektir. Onun teolojik yaklaşımına göre İslâm'ın tarihe esas katkısı ahlâki insancılık alanında olmuştur. S. Emir Ali'ye göre İslâmî ahlâki hayat, ahiretin moral ve dinî görüşüne uyumlanmasına rağmen şimdi de yaşanacak bir hayatı esas olarak kastetmiştir. Müeyyideleri nezaket ve vazifeye dayalı insan ilişkileri, fiziksel ve zihni sıhhattir. S. Emir Ali'nin İslâm ahlâkını formüle edişinde adâletten çok iyilik severlik üzerinde daha büyük bir vurgu olması dikkat çekicidir.¹¹⁵ Kur'anî hükümleri (ahkâm) "*belli bir zamana bağlı*" ve "*bütün zamanlar için geçerli*" olarak ayıran Aligarh okulunun metodolojisini benimsediği anlaşılan S. Emir Ali, Kur'an'da geçen '*hırsızın cezası*' ile ilgili emri, hapishanesi olmayan kabile toplumları için uygun olduğunu, günümüzde hapishane olduğu için el kesme yerine bir başka ceza verilebileceği şeklinde tarihselci bir yorumda bulunur. Kadının şahitliği ve mirasdaki konumu gibi meseleleri, illet temelinde değil, hikmet, maslahat/amaç ve tarihsellik açısından değerlendirir.¹¹⁶

Hoodbhoy'a göre Seyyid Ahmed Han ile Seyyid Emir Ali'nin bilim ve felsefe ile ilgili ateşli savunmaları, sosyal önemi olan konularda genel bir liberalizmle bağlantılı idi. Her ikisi de Poligamiyi (çokeşlilik) ve peçe kullanılmasını modern çağa uymayan uygulamalar olarak reddettiler. Cihadı, aslında entelektüel bir savaş anlamına geldiği şeklinde yorumladılar, hırsızın elinin kesilmesi ve zina edenin taşlanarak cezalandırılmasını, sadece, hapishanesi olmayan kabile toplumları için uygun olduğunu belirttiler ve Kur'an dilinin çölün sıradan insanları için uygun bir üslûp taşıdığına inandılar. Bu durumda, örneğin, Cennet'in hurileri Zerdüş kökenli yaratıklardır; cezalarının şiddeti bakımından ise, Cehennem, Talmud (Musevilerin yasa ve yorum kitabı) kökenliydi.¹¹⁷ Görüldüğü gibi onlar çok rahat bir şekilde eleştirel akıl anlayışını sınır tanımaz bir şekilde devreye sokmuşlardır.

19. Yüzyıl İslâm fundamentalistlerinde değil ahkâm, inanç konuları bile eleştirel bir aklın konusu yapılıyor, içtihad alanı sadece ahkâmla sınırlandırılmıyor, itikadî konular alanını da kapsıyordu. Batı tesirinde gelişen bu yeni Kelam akımı, şüphesiz yeni bir İslâm anlayışı ortaya koyuyordu. Ama te'vil nereye kadar? sorusunun cevabı, söylemek gerekirse, sonu ve sınırları tam, açık ve net olarak belirlenmemiş bir düşünsel yapıya sahipti. Çünkü bu yeni Kelam yaklaşımında tarihselci bakış açısı hem iman esaslarını ve hem de ahkâm boyutunu modern yaklaşımlara intibak ettirecek bir düzeyde yorumluyordu.

Ne yazık ki, 19.yüzyıldan başlayarak günümüze kadar gelen *tarihselcilik*, Müslüman düşünürler tarafından Allah'tan gelen bir vahiy gibi algılanmış, köklü çözümleme ve eleştirel bir bakış açısı geliştirilmeden çoğu zaman bilinçsizce gönüllü taşıyıcılar olunmuştur. Burada, Müslüman modernistlerin karşısına dikilen gelenekselci yaklaşımları da hatasız görmek gerekir. Bunda onların aşırı muhafazakar tutum ve mevcudun doğmalaştırılması konusunda katılıklarının tesiri de

vardır. Bu akımın yaptığı çabalar, İslâm ile moderniteyi bağdaştırma girişimleri idi. Şüphesiz böyle bir zihniyet arkeolojisinin oluşturulmasında öykünmecî bir tavrın sergilenmiş olması ile birlikte aşırı derecede modern Batı bilim ve düşünce hayatının, daha doğrusu modernizmin etkisi vardır. Özellikle Hint-alt kıtasında yaşayan Batı-dışı Müslüman düşünürlerin dinin itikat ve ahkâm boyutlarını ‘*rasyonellik*’ çerçevesinde ele alıp gelenek dışı yorumlara gitmeleri bir art niyet ya da yıkıcılık amaçlandığı için değil, dine yapılan eleştirileri geri püskürtme amacı taşıdığı kanaatindeyiz. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Kur’an’ı bilimsel yorumlama girişimleri bir yenilenme sayılmış olsa da beraberinde çözümler sunmaktan ziyade Müslüman yapıda tartışmaların koyulaşmasına ve yeni fikrî çatışma alanlarının yaratılmasına da yol açmıştır. Elbette böylesi şok yaratıcı düşüncelerin varlığı İslâm düşüncesinin hareketliliği ve seyyâliyeti açısından yararlı olduğu ve dogmatik uykudan Müslümanları uyandırmada bir motivasyon işlevi gördüğü söylenmekle birlikte ortaya çıkan inanç sorunları, yozlaşma ve yabancılaşmaya da kapılar açmıştır. İslâmî yenileşmecî bu modernist söylemler, bir İslâmî protestanlık olarak görülebilir mi? Bugün bu düşünce hareketlerini değerlendirmede geriye dönüp baktığımız zaman Müslüman tecrübeye nasıl bir Müslüman profili inşâ ettiğini görmek gerekiyor? Bu sorular bütün yönleriyle tartışılmalıdır. Çünkü, geliştirilmek istenen yeni yöntemsel bakış açıları için buna hararetle ihtiyaç vardır.

19. yüzyılın katı pozitivistlikle şekillenen bu aktivist duruş, dinî bir pozitivism yaratmanın yolunu oldukça kolaylaştırmışa benziyor. Öyle ki hayatlı bir dinden ziyade, seküler yamı ağır basan hayatîyetini sadece teorik, zihinsel dünyada yaşatan, ama, pratik sonuçlar bakımından moderniteye alan açıcı bir kullanım ve oksijen çadırı rolünü üslenen bir söylem olarak görülmektedir. En azından ‘*neo-selefilik*’ hareketinin

‘*tecđid*’ projesiyle İslâmî fundemantalist söylemi benimseyen aydınların ‘*tecđid*’ projelerinde yöntemsel ilkeler bakımından benzerlikler çağrıştırılmış olsa da mâhiyet açısından son derece farklılıklar vardır. Yeni selefilik akımı hakkında şunlar söylenebilir. Protest bir söylemden ziyâde ihyâcî ve ıslahatçı bir bakış tarzı ağır basmaktadır. Çünkü bunlar, geleneği tamamıyla dışlayıcı değil, yeniden üretmek gibi bir iddianın da sahibidirler; ama entegrist de değillerdir. Bu kompartımanda *Muhammed Abduh*, *C. Afgânî*, *Reşid Rıza* gibi kimseler vardır.

İslâmî fundementalizm eğiliminde ise protest ve katı eleştirel akıl anlayışı ağır basmaktadır. Onlar, İslâm dünyasının geri kalışını geleneksel mirasın varlığına bağlamakta, bu mirası yeniden üreterek değil, tamamıyla dışlayarak tüketmek istemektedirler. Bunların başında ise Hint-alt kıtasından Seyyid Ahmed Han, S. Emir Ali gibi Müslüman aydınlar gelmektedir. Buradan yola çıkarak söylemek gerekirse, acaba İslâmî bir Protestanlık mümkün müdür? Şimdi de bu soruya cevap aramaya çalışalım.

B. İslâm Protestanlaşabilir mi?

Protestanlık ne idi? Katolik Hristiyanlığın temsil etmekte olduğu kemikleşmiş, doğmalaşmış ve yozlaşmış bir geleneğe karşı vahyedilmiş kitabın köklerine yeniden bir dönüş iddiası idi. Protestanlığın doğuşunu tamamıyla dinî nedenlere bağlamak da doğru değildir. Bunun altında siyasî nedenleri de aramak gerekmektedir. Burası, ayrı bir tartışmanın konusudur. Yine de tarihi Hristiyanlığın durumu göz önünde tutulduğu zaman ‘*protestan*’ bir söylem ve tepkinin gelişiminde hak verecek dinî ve siyasî dayanaklar bulmak olasıdır. Aslında bu değişimin kaçınılmaz sonuçlarını, vahyedilmiş Hristiyanlık değil de, Batılılaşmış Hristiyanlıkta aramak gerekir. Yoksa “*sekülerleşmeye*” alan açan bir otantik dinin varlığından bah-

setmek mümkün değildir. Bir defa bu dinin ilahî tabiatı buna geçit vermez. İşte Hristiyanlık '*de-hellenize*'* süreci geçirdiği için çok kolay bir şekilde modern süreçlere endeksleşebilmiş, adapte olmuş ve tarihsel bir rölativizm olan sekülerleşme deneyimini yaşayabilmiştir. Bu nasıl olmuştur? Bilindiği gibi semavî dinler içerisinde yalnızca Hristiyanlık doğduğu yer itibariyle merkezinin yerini değiştirerek Kudüs'ten Roma'ya taşınmıştır. Aslında bu, Batı'nın Hristiyanlaştırılması değil, Hristiyanlığın dünyevileştirilmesinin başlangıcı olmuş, bununla da kalmayıp Hristiyanlığın asıl ilk kaynaklarındaki tevhid anlayışından saparak Tanrı'nın Hz. İsa'nın şahsında ilahi cisimleştirmeye dayalı bir inancın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Böylece Hz. İsa'nın şahsında nâsûtî/insani yön ile lâhûtî/ilahi yön birleştirilmiş, git gide nâsûtî yön de terkedilerek lâhûtîliğe terfi ettirilmiştir. Hristiyanlar Tanrı'yı sanat yoluyla müşahhas ve mücessem bir varlık haline getirmişlerdir. Bunun açıkça anlamı, Helenist sanat ve kültür anlayışının dinin temel sâbitelerine müdâhil hale getirilmesidir. Böylece Hristiyanlık, Helenizmin insan-biçimci Tanrı anlayışı ve bu anlayışın eşyaya yansımaları olan ikonlaştırma figürlerinden kurtulamamış, Kilise'lerde çocuk İsa ve Meryem tasvirleri dinî hayatın vazgeçilmez bir parçası haline dönüştürülmüştür. Bu uygulamanın arkaplanında yeniden Hz. İsa'nın nüzûlü inancı yatmaktadır. Zira, tarihi geçmiş bunu doğrulamaktadır. İlk dönemlerde Roma devleti, Hristiyanları hep iktidarları için yakın ve muhtemel potansiyel tehlike olarak görmüş, bütün alanlarda havariler ve onlara tabi olanlar ağır bir baskı ve şiddet politikası altında yaşamaya mahkum edilmişlerdir. Din hürriyetleri alanındaki bu baskıdan dolayı Hristiyanlar hep kaçmışlar ve sarp dağların, vadilerin yamaçlarında manastırlar

Hellenize, Yunanlaşmış, *de-hellenize* ise, sulandırmak anlamına gelir. Yani, İncil'in otantik özelliklerinin kaybolması demektir.

yaparak gizli yaşamayı tercih etmişlerdir. Belli bir tarihsel süreçten sonra Roma İmparatoru Konstantin, Hristiyanların potansiyel gücünden çekindiği için onlarla anlaşma yoluna gitmiştir. 313 tarihli Milano fermanı ile Hristiyanlara, daha önce ellerinden alınmış olan dinsel tören yapma hakları geri verilmiştir. Fakat bu imparatorun kendisinin dinle hiçbir ilişkisi yoktur. Onun zihniyetine ve iktidar anlayışına göre özde birbirine aykırı düşen Hristiyanlık ile putperestlik eşit görülüyordu. Bu maksatla o, paganizmle Hristiyanlığı te'lif etme yoluna gitmiştir. Bu uygulama karşısında kimi Hristiyan teologlar, dinî özgürlük alanında başgösteren imparatorun hoşgörüsünü takdir etmişlerdir. Onlar bu özgürlük ortamı sürdürüldüğü taktirde ümit ediyor ve inaniyorlardı ki, kadim putperestlikle Hristiyanlığın ana konuları arasında yer alan amentü esasları karıştığında, bu sentezden doğan yeni dinî anlayış çiçeklenecek ve dinin lehine gelişme gösterecektir. Neticede Hristiyanlık paganizme karşı gâlip gelecek ve Hristiyanlık işin nihâyetinde putperestlik kirlerinden arınmış olacaktır. Ama iş, sanıldığı gibi olmadı. Paganizm, Hristiyanlığı kendine benzetmeyi başardı. Sekülerleşme Hristiyanlığı etkisi altına aldı ve tabiri caizse, köşelerini yok ederek yusuvarlak bir hale dönüştürdü. Ruhânî Hristiyanlıkla dünyevîleşmenin sentezi, bu dinin sanatla temasını da sağlamış oldu. İşte bu tarihi buluşmadan sonra, heykel ve resim sanatı kiliselere girmeye başlar. Hristiyan teologlardan bir kısmı bu yeni gelişme ve dönüşmeye razı değilse de, artık mukavemet etme güçleri de kalmamıştır. Milâdi VI. Yüzyılda yaşayan hristiyanlar, Azizlere ve Hz. İsa'nın tasvirlerine tapmaya başlarlar. VI. ve VII. yüzyıllarda yapılan freskolarla Hz. İsa'nın ve Azizlerin yaşamından alınan öyküler işlenmiştir. Artık Ortaçağ Avrupasında Kilise'ye sanat egemen olur. Kilise'lerin duvarlarında kabbartma sanatı ve değişik dinî tasvirler yer alır. Avrupa'da rönesans çağına gelindiğinde Kilise sanatı, Leonardo Da Vinci

(1452-1519) ve İtalyan ressam Rafaello (1483-1520) gibi büyük sanatkarlar eliyle zirveye ulaşır. Haç'ta Mesih İsa tasviri, havarilerle Hz. İsa'nın son akşam yemeği, Vaftizci Yuhanna, Kuddas Âyini gibi resimler yapılır. Böylece XVI. yüzyıla gelindiğinde İtalyan ressam Rafaello, Vatikan'ın büyük salonlarından birisinin duvarını dini konuları içeren büyük boy freskolarla süslemiştir. Atina okulu ve disputa resimleri bunlar arasında sayılır. Bu resimlerde eski Yunan ve Roma'da güneş ve ışık tanrısı adı verilen Apollon temsil edilir. Artık Kilise'ler ve katedrallerin herbiri, görsel sanat türlerinin sergilendiği galerilere çevrilmiştir.¹¹⁸ Bu dönüşüm, monist/tekçi Tanrı tasavvurunu parçalayarak teslis inancının doğuşuna zemin hazırlamıştır. Hristiyanlık öğretisine göre o günden bugüne artık tanrı Hz. İsa'nın şahsında yeryüzünde somut anlamda temsil edilmeye başlamıştır. Kısaca Hristiyanlıkta insanda hoşlanma duygusu olan estetik ve bunun görsel olan yansıma biçimleri, ikonografiyi önceleyerek, insanın çevresinde devamlı bir surette melekler ve ermişler gibi tinsel varlıkların bulunduğunu anlatma çabasından öte geçememiştir. Görüldüğü gibi, Batılaşmış Hristiyanlığın dinî formlarının sekülerleşmesinin başlıca nedenleri, tevhîd inancından kopması, kefâret öğretisi, *St. Pavlus*¹¹⁹ eliyle şeriatının ortadan kaldırılması ve dünyanın lânetlenmesidir. Zira din insana, *Allah'ın sınırlarını çizdiği* (huddûdullah) bir alan çizmektedir. İnsan, Allah'ın sınırlarını çizdiği bu alanda hayatına anlam katar. İşte, ahkâmı olmayan bir dinin formlarının varacağı son, sekülerleşmedir. Hristiyan dünyada da böyle bir şey olmuştur. Aynı yargı İslâm söz konusu olduğunda gerçekleşme şansı nedir? Karşılaştırma yapmak bakımından Nick adlı bir mühtedinin mevcut durumu nasıl algıladığını gösteren şu sözleri buna iyi bir örnek oluşturmaktadır:

“İslâm'ın toplumu etkileyen bir yapısı var. Benim İslâm'ı seçmemde en etkili unsur bu idi. Hristiyanlığın en zayıf

noktalarından birisi, öyle zannediyorum ki prensiplerini toplumdaki değişikliklere uydurmaya hazır olmasıdır. Bu sebeple de topluma düzen verme, yön gösterme özelliğini kaybetmiş ve seküler ihtiyaçları tatmin etme yolunu tercih etmiştir. Meselâ, artık kilise, kadınların da papaz olması gerektiğini, homoseksüelliğin bir günah olmaktan çıkması gerektiğini savunur hale gelmiştir. Halbuki ben hep dinin istikrarı sağlayan bir unsur olması gerektiğini düşünürdüm. İnsanın bir kurallar bütününe ve bir düzene göre yaşaması gerekir. Biz hayvan değiliz.”¹²⁰

Bir başka mühtedi ise seküler Hristiyanlık hakkında şunları dile getirmektedir: “Bizim toplumumuzda kilise varlığını sürdürebilmek için taviz vermeye her zaman hazırdır. Bir örnek vermek gerekirse, kilise cinsel ilişkilerin yalnızca evlendikten sonra başlaması gerektiğini söyler. Fakat eşi olacak kişinin cinsel yönden kendisine uygun olup olmadığını denemeden evlenmek isteyenlerin sayısı çok azdır. Papazlar da bir iki dua ile günah çıkartarak bu işi yapan kimseyi affetmeye çoktan hazırdırlar. Ben böyle son derece önemli konularda uzlaşmaya hazır bir kiliseyi kesinlikle kabul edemem. Hayauma rehberlik edecek mükemmel bir şeyi hep arzu ettim. İşte bu şüphelerden dolayı kilisede dizlerimin üzerindeyken bile kendimi Tanrı'ya yakın hissedemedim.”¹²¹

İslâmiyet öncesi devreyi anlatırken mühtediler hayatlarını yönlendirebilecek bir din ihtiyacı hissettiklerini ve hayatı bir bütün olarak gören bir din olduğu için İslâm'ı seçtiklerini belirtmektedirler. Bu konuda İslâm'ı seçmiş olan Sarah şöyle diyor: “Ben Hristiyanlığı sadece bir din olarak görüyorum, oysa anladığım kadarıyla İslâm hayatın tümüdür, sizin yaşayış şeklinizdir. Bu, Hristiyanlıktan çok farklı bir yaklaşımdır. Meselâ, hem Hristiyan olduğunuzu söyleyip hem de neredeyse istediğiniz herşeyi yapabilirsiniz. Ama eğer müslümansanız sınırlarınız olmak zorunda.”¹²²

Bu örnek olay anlatımlarında da görüldüğü gibi, hıristiyanlığın insan hayatına yön veren unsurlar karşısında direniş noktalarını ayakta tutamadığı için özellikle ahlak alanında sınır tanımayan bir hoşgörü tavrı sergilemesi, insanları İslâm'ı seçmeye sürüklemiştir. Çünkü aşkın ile ilişkisi kopmuş bir insanın hayatına anlam yüklemesi mümkün değildir. İnsanı, ayakta tutan güç, hayatın anlamını güçlü bir şekilde kavramaktan geçmektedir.

Yukarıda da değindiğimiz gibi 19. yüzyılın sonlarına kadar Batının acımasız sömürgesi altında kalmış İslâm coğrafyalarında bazı Müslüman düşünürler modern düşüncenin etkisiyle İslâm ile modernitenin bağdaştırılabileceğini öne sürerek bir düşünsel tecrübe yaşamışlardır. 20. Yüzyılda da bu İslâm anlayışının tesirleri, Doğu ve Batı'da taraftar bulmuştur. Hâlâ da tartışmaların merkezinde belirleyici ve yönlendirici roller oynamaktadır. Bilindiği gibi Batı'da Protestanlık, dünyevî ideallere dinî anlamlar vererek daha seküler bir boyut kazanmıştır. Daha doğrusu dinî sembollere, dünyevîleşmenin önünü açmada bir araç rolü üstlendirilmiştir. Ama varılan sonuç şunu göstermiştir ki, *Protestanlaşan bir din, asla kendisi olamamış, kendisi kalamamış, başkalaşmıştır*. Belli bir dönem meşrûlaştırıcı bir araç olarak kullanıldıktan sonra ihtiyaç kalmamış ve safra gibi dışarı atılmıştır. Çünkü bu aşamadan sonra Hıristiyanlık *'belirleyici/hayatlı din öğelerini'* kaybettiği için varlık alanını olabildiğince daraltmış ve hayatiyetini kaybetme noktasına gelmiştir. Artık böylesi bir süreçten geçen müzelik ve tarihe mal olmuş bir dinin yaptırım gücü de kalmayacaktır. O halde Protestanlaşma, üzerine basılan dalın kesilmesinden başka bir şey değildir.

Kur'an bize muhtelif sûre ve âyetlerde tekrar tekrar total bir düzeyde olmasa da geçmiş kavimlerin tarihsel ve toplumsal tecrübelerini anlatmaktadır. Bunu yaparken, kronolojik esaslara bağlı bir tarihi bilgi de sunmamaktadır. Çünkü amaç,

tarihi yapan aktörleri anlatmak değil, vahyin hidayet boyutunu öne çıkarmaktır. İnsanlık tarihinin her döneminde Protestanlaştırma girişimleri yaşanmıştır. Ama İslâm'ın tevhit doktrininde Allah tarihe, tabiata ve hayata müdâhildir. O, Aristo'cu metafizik anlayışının etkisinde gelişen ve özünde 'cebirci' bir karakter taşıyan Eş'arîliğin Allah tasavvurunun aksine, her şeyi önceden belirleyerek âtil bir pozisyona geçmiş değil; faal ve fâil olarak yaratmaya devam etmektedir. Çünkü O, sürekli yaratan anlamında *el-Hallâk*'tır. Allah'la birlikte iş yapma vardır. Allah bu eylemlerini insan eliyle gerçekleştirmek istemektedir. *Deist* bir felsefi bakış açısı ise, Allah'ı olabildiğince hayatın içinden çıkarmakta ve eylemin merkezine otonom bir varlık olarak insanı oturtmaktadır. Halbuki İslâm'da Allah ve insan birbirine rakip iki güç değildir. Zira İslâm dini, toplumu determine etmektedir. Protestanlıkta ise, toplum, dini determine etmektedir. Böyle bir din 'müteâl/aşkın' boyutunu koruyabilir mi?

İslâm ne zaman Protestanlaşabilir?

Eğer İslâm, Hristiyanlığın tarihsel şartlarını yaşarsa, Protestanlaşma imkanı ortaya çıkar. Bu da İslâm açısından muhaldir. Niçin? Bunun sebebi, İslâm'ın tevhid öğretisi, insan ve varlık anlayışı, vahiy olgusu ve ahkâm boyutunun sağlamlığından dolayıdır. Artık bir medeniyet süreçleri yaşamış ve tarihe bilim, sanat, kültür, edebiyat vb. gibi alanlarda not düşmüş/intikal etmiş ve medeniyet bağlamında bir birikim zenginliği mirası ortaya koymuş olan bir dinin otantik yapısının örselenmesi akıl dışıdır. Dün olduğu gibi gelecekte de İslâm'ı Protestanlaştırma girişimleri olabilir. Bunu gayet doğal karşılamak gerekir. Ama bunlar ârizîdir, geçicidir.

İslâmî bir Protestan söylemin köklerini İslâm düşünce tarihinde derin yankılar bırakmış olan Mu'tezile ekolünde aramak da nâfiledir, boşunadır. Mu'tezile'nin akılcı bir yaklaşım ve ka-

dim felsefeyle temas kurması sonucu Müslümanları çok önemli bir noktaya taşıdığı iddiası, doğrudur. Kelamcılar sadece tenkitçi değil, yorumcudurlar da. Ama onlar hiçbir zaman “*subûtu kat’i ve manaya delâleti zannî*” olan müteşâbih nasların anlamlarını mutlak kesin doğrular olarak görmemişler, böylece dogmatizmin yolunu kapatmışlar, yaşadıkları çağda İslâm düşüncesine verimli, üretken ve aktüel bir katkı yapmışlardır. Onları, günümüzün kendilerini ‘neo-Mu’tezile’ olarak tanımlayan şahsiyet ve akımlardan ayıran temel ayıraç, muhkem nasların, “*subûtu ve manaya delâleti kat’i*” alanlarında ‘içtihat’ müessesesini işletmemiş olmalarıdır.

Mu’tezile, kelmî konularda aklın nakil karşısında mutlak önceliğinin bulunduğunu söylerken bunun *tevhid ve adalet konularında işletilmesi gerektiğini*, dinin tüm bilgi alanlarında kullanılacak bir kaide olmadığını belirtmektedir. Kâdî Abdülcebâr’ın belirttiğine göre aklın öncelikli belirleyicilik rolünü İslâm hukukuna, mesela günümüzde de sıkça dile getirilen ceza hukukundaki bazı cezaların kendilerinin değil, cezadan kastedilen gerçekleri düşünerek nasslarda geçen ceza biçimlerinin değişebileceğine uygulamak kesinlikle doğru değildir. O, bunu caiz görmemektedir.

Kâdî Abdülcebâr, Kur’an’ın mahluk olup-olmaması, Allah’ın görülmesi, insanın fiilleri gibi tevhid ve adalet konularını ilgilendiren ilm-i kelamda bilinen akılcılığına rağmen, dinî hükümler hususunda, hükümlerin, zamanla toplumun değişen şartlarına göre, şeriaun maksatları gözetilerek değişebileceğini ve bu tür konularda akılcı olmayı asla ileri sürmemiştir. O, âlimlerin müteşâbihler karşısındaki ihtilâflarını normal görmekle birlikte, ahkâmı ilgilendiren “*Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık Allah’tan bir ceza olarak ellerini kesin!*”¹²³; “*Zina eden kadın ve zina eden erkeğin her birine yüz değnek vurun...*”¹²⁴; “*Size (şunlarla evlenmeniz) haram kılındı: analarınız, kızlarınız...*”¹²⁵ gibi ayetlerde lugavî tevillle ihtilafa

düşmeyi caiz görmemektedir. Zira ona göre aklın nasstan önce hakikati belirleme durumunda olduğu alan *tevhid ve adalet* meseleleriyle ilgilidir ve bu konular aklıdır, anlaşılma sınırlarını ancak akılla belirleyebilir, halbuki ibadet ve muamelat nakle dayalıdır, ancak, nassların ruhu ve maksadını öne sürerek lafzın göstermediği manaların değil, lafzın delâlet ettiği hükümlerin uygulanması gerekmektedir.¹²⁶ Yani fıkhıta izlenen yol ile kelimada izlenen yol birbirine karıştırılmamalıdır. Bu bilgiden hareketle günümüzde ceza hukukuyla ilgili bazı ayetlerin ruh ve maksadını hesap ederek, ayetlerin zahirinin gösterdiğinin dışında ve eskiden beri kabul edilen uygulamadan başka bir cezanın verilebileceği düşüncesinin fikrî temelini Mu'tezile'de bulmak zordur. Dolayısıyla Mu'tezilî düşüncelerin terennüm edildiği kelim platformlarından ortaya çıkan İslâm ceza hukukuyla ilgili söylemlere bakılırsa bu neo-rasyonel tutumun esasen Mu'tezile dışında yeni bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür. Elbette böyle yeni bir yaklaşımın ya da ortaya çıkışın bizzat kendisinin yanlış olduğunu söyleme gibi bir niyetimiz yoktur. Ancak yeni durumun Mu'tezile'yi de aştığını en azından Kâdî Abdülcebbar'dan öğrendiğimiz Mu'tezilî düşüncenin ötesine geçtiğini belirtmek istiyoruz.¹²⁷

Kelami ekoller içerisinde akla olabildiğince geniş bir alan tanıyan ekol, Mu'tezile olmuştur. Fakat bu ekolün akıl anlayışı, kesinlikle Aydınlanma düşüncesinin akıl anlayışıyla karşılaştırılamaz. Sebebi, Mu'tezile'nin benimsediği akıl anlayışı Allah'tan kopuk değildir. Bir diğer hususiyet de, Mu'tezile dini anlamada akla mutlak bir alan açmamış; aksine akıl ve nakil alanlarını belirleme yoluna gitmiştir. Örneğin, adâlet, tevhid, salâh/aslâh, lûtufl ve ahlakla ilgili konuları akıl; âhiretin ahvâli, iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymak gibi konuları nakil; ibadetlerin miktarı, zamanı, nasıl yapılacağı ve gerekliliği gibi konuları hem akıl ve hem de nakil alanıyla sınırlandırmıştır. Yerine göre asıl ve fer'in durumları değişmektedir. Bu ko-

nuda tek bir sâbiteden söz edilmez. Böyle bir bakış açısı da Kur'an mantığına uygun düşmektedir.¹²⁸

İslâm düşünce tarihinde ilk defa akıl-nakil arasında çatışma düşüncesinin Mu'tezile eliyle başladığı iddiası da doğru değildir. Mu'tezile akılcılığı vahiy-akıl düzlemleri arasında mutlak bir çatışmayı öngörmediği gibi etkisi devam etseydi bir İslâm bilgi sekülerleşmesine yol açmazdı. Aksine, Mu'tezile'nin teolojik sistemi, akıllı bir bilgi kaynağı olarak kullanırken temel amacını Allah'ın tevhid ve tenzih prensipleri etrafındaki Mutlak farklılığını vurgulamak şeklinde tanımlamıştır. Dolayısıyla batı akılcılığı bu düzlem yaklaşmasına yol açarken Mu'tezile akılcılığı bu düzlem yaklaşmasını mutlak anlamda engellemeye yönelmiştir.¹²⁹

Diğer taraftan Mu'tezile dinin kaynaklarını akıl, Kitap, sünnet ve icma olarak nitelendirmekle, İslâm'ın epistemolojik usûl ve beşerî katkıya dayalı geleneginden kopmamıştır.¹³⁰ Nitekim *Kâdî Abdülcebbâr*, Kur'an'ın anlaşılmasını izah ederken, *karîneyi aklî* ve *sem'î* olarak ikiye ayırır: *Sem'î* karîne, âyetin içinde, başında, yahut sonunda, bu âyetin geçtiği sürenin içinde bir başka âyette yahut, bir başka sûrede, Hz. Peygamberin kavli veya fiilî sünnetinde, yahut ümmetin icmâında bulunur. İşte karîne yoluyla özellikle müteşâbih âyetlerde kastedilen anlam bilinir ve müteşâbih âyetler muhkem âyetlere başvurularak yorumlanır.¹³¹ Bu da gösteriyor ki Mu'tezile, hiçbir zaman sünneti dışlamamıştır, hatta 1400 yıllık ümmetin oluşturduğu geleneksel ilim mirasından (dilbilim, usûl-i fıkıh gibi.) da kopmamıştır. Dolayısıyla hiçbir zaman Mu'tezile, sadece, Kur'an İslâm'ına dönmeyi savunmamıştır. Netice olarak, Mu'tezile'nin başta beş asıl ilke olarak temellerini attığı din anlayışında başat ilke olarak gördüğümüz tevhid ve adâlet anlayışı, özellikle, sosyal hayatta dinin yaşanılıp yaşanılmadığını denetleyici sıkı bir kontrol mekanizmasını beraberinde getiren *emr-i bi'l-ma'ruf* ve *nehy-i ani'l-münker* prensibi, Pro-

testan bir İslâm anlayışına geçit vermez. Kısaca Mu'tezile'nin İslâm dinine getirdiği zengin ve güncel yorum birikiminden, eğer Protestan Hristiyanlık anlamında bir İslâmî Protestan söylem üretmek isteniyorsa, hiçbir zaman Mu'tezili düşünce buna fırsat ve imkan tanımayacaktır.

Değerlendirme

Sekülerizmin doğuşunda, Greko-Romen medeniyetinin pagan kalıbına sokulan Hristiyanlığın büyük rolü olmuştur. Böyle bir aşama yaşayan Hristiyanlık, başta tevhid ve âhiret inancı olmak üzere özgün direniş reflekslerini kaybetmiştir. Halbuki, ilâhi dinlerin en büyük amacı, toplumlara yön gösterme özelliğini hiç kaybetmemesidir. Ona dinamizm sağlayan bu özelliğini kaybeden bir din, asla kendisi olamaz. Bir nevi Hristiyanlık da böyle bir kaderi yaşamıştır. Dolayısıyla sekülerleşme, Kilise'ye tepkinin ortaya çıkardığı doğal bir durumdur. Hristiyanlığın geçirdiği bu dönüşüm, biraz da kendi teologları eliyle olmuştur.

Hristiyanlık, Protestanlaşma ve sekülerizm kavramları arasında çok yakın bir ilişki vardır. Zira, önce Hristiyanlığın pagan kalıbında vahdaniyet inancı ve buna bağlı olarak iman öğretisi bozulmuş, sonra, *St. Pavlus* gibi dinî mimarlar elinde ibadet ve hukuk alanlarına müdâhale edilerek ahkâm boyutu aşkın alandan koparılarak, toplumsal şartların bir ürünü haline getirilmiştir. Dolayısıyla böyle bir dinin Protestanlaşma süreci yaşaması doğal karşılanmalıdır.

Batı'da Aydınlanma düşüncesinin ortaya çıkması, biraz da Hristiyanlığın mevcut konumundan kaynaklanmıştır. Birinci kuşak Aydınlanmacı filozofların çoğunun ilahiyatçı olması, bir tesadüf eseri değildir. Bu, içeriden Hristiyanlığı, yeniden yorumlama çabasıdır. Çünkü, Hz. İsa'nın tanrılaştırılması, Kilise'nin mutlak bir otorite olarak hâkimiyet kurması, kefare

öğretisi, lânetlenmiş dünya tasâvvuru vb. gibi, Hristiyanî öğreti biçimleri protest bir dinsel söylemi kaçınılmaz kılıyordu.

Dünyevileşmenin hem bilinç ve hem de toplumsal düzeyde taşıyıcılarını Hristiyanlığın yapısında aramak gerekir. Örneğin, Aydınlanma düşüncesinin üç saç ayağından birisini oluşturan *hümanizm*, insanı aşağılayıcı bir tutum sergileyen Hz. İsa'nın tanrılaştırılmasına ve kefarete öğretisine; ikinci ilkeyi oluşturan *katı akılcılık* (*rosyonalizm*), dinî metinleri doğmaştıran ve içtihad alanını tıkayarak inanç ve düşünce özgürlüğünü hiçe sayan anlayışa ve sonuncusunu oluşturan *mantıkçı pozitivism* ise, tamamen içerisi, akıl dışı unsurlarla doldurulmuş bir dinin mu'cize, büyü ve azizler kültüne karşı bir tepkiden doğmuştur. İşte Protestanlık da, mevcudu doğmaştıran Hristiyanlık anlayışına içeriden yöneltilen eleştirel bir tavır ve bu tavrın doğal bir süreci olarak ortaya çıkan yeniden bir yapılanma tarzıdır.

19. Yüzyıl İslâm Dünyasında mantıkçı pozitivismin “ilerlemeci” ideolojisi, liberal Müslüman düşünürler için bir esin kaynağı olmuştur. Bu çabaların, Batı'nın sömürgesi haline getirilen İslâm ülkelerinde eş-zamanlı olarak ortaya çıkması gözden ırak tutulmaması gereken fiili bir durumdur. Bütünıyla, iyi niyetlerin bir mahsûlü olan bu gayret, yanlış yöntemler içerisinde arandığı için başarılı olduğu söylenemez.

Niçin *İslâmî bir protestanlaşma mümkün değildir*? Bir defa Kur'an, mevcut İncil (ler)in yaşadığı serencâmı yaşamamıştır. Ayrıca, Hz. Peygamberin tarihi şahsiyeti ve müslümanlar tarafından algılanışı ile Kilise tarafından Hz. İsa'ya yüklenen tanrısal nitelikler farklı şeylerdir. Yine Kur'an semantiğindeki akıldan anlaşılan şeyle Kilise'nin dogmatik akıl anlayışı aynı şeyler değildir. Kaldı ki İslâmiyet'te, Hristiyanlıkta olduğu gibi kendilerine Tanrı'nın vekili veya onlar adına iş yapan bir din adamları sınıfı (ruhbân ve ahhâr) da yoktur. Hristiyanlıkta bir de, Lâtince olan İncilleri sadece ve sadece din adamları

okur; Kilise'nin dışındaki kimseler okuma ve yorumlama hakkına sahip değildirler, şeklinde bir görüş egemendi ve bu görüş, bir dogma hüviyeti taşıyordu. Katolik Hristiyanlıkta olduğu gibi İslâmiyet'te, Arapça indirilmiş olan Kur'an başka dillere çevrilemez ve din adamlarının dışında hiç kimse okuyamaz gibi dinî bir kural yoktur. Her Müslüman Kur'an'ı okuma ve yorumlama özgürlüğüne sahiptir. Burada, İslâm'ın din anlayışı ile, tarihsel tecrübede ortaya çıkan Müslümanların din anlayışlarını birbirine karıştırmamak gerekir. Dolayısıyla, niçin İslâmî bir protestanlaşma mümkün değildir? sorusunun cevabı, biraz da yukarıdaki mukayeselerde aranması gerekir, kanaatindeyim.

Hem Protestanlaşmayı ve hem de onun bir ürünü olan sekülerleşmeyi dinlerin tabiatında aramak gerekir. Çünkü sekülerleşme İslâm Dünyası açısından "sahte" bir sorundur. İslâm'ın tabiatı Hristiyanlığın geçirdiği tarihi süreci yaşamadığı için iki açıdan sekülerleşmeye geçit vermez: Bunlardan ilki, tevhid inancını koruması ve güçlü âhiret vurgusunu canlı tutmasıdır. Bu iki inanç biçimi, varlık ve Allah arasında kopukluğun doğmasını önleyici bir işleve sahiptir. Diğerisi ise, İslâm'ın ahkâm boyutudur. Dünyevî alanda ortaya çıkan problemler "icthâd" kurumunun çalıştırılması ile aşılr. Şüphesiz bu mekanizma, içeriden bir yenileşme çabasıdır. Ayrıca, sünnet ve icma gibi İslâmî epistemolojik sistemin iki çarkını da göz ardı etmemek gerekir.

Diğer taraftan her insanda "inanma" olgusu, Allah'ın beşerî tabiatlara attığı bir duygudur. Bu duygu var olduğu müddetçe insanın düyu-ötesi aşkın bir varlıkla temasa geçmesi bütün zamanlar için kaçınılmaz bir zorunluluktur. Her ne kadar sekülerleşme, dinin bireyselleşmesi ve olabildiğince alanının daraltılması gibi algılanmış olsa da topyekûn dinden kopmayı gerçekleştirememiştir. Nitekim sekülerleşme sürecini yaşamış Batı toplumlarında seküler aklın ötesi alanında yeni dinî hare-

kelerde görülen canlılık, bu görüşü doğrulamaktadır. Çünkü, aşkın bir kaynaktan kopuk bir medeniyetin tatmin araçları sahte olduğu için insanlığa vereceği fazla bir şey kalmamıştır. Netice olarak, aşkın bir kaynağa dayalı ve tabiatı bozulmamış bir dine bağlanan insanlar, ancak '*kendisi*' kalmayı başarabilirler. İşte modern dünyanın geldiği sonuç, anlam arayışıdır. Akl-ı selim sahibi her insan bu anlam arayışını tevhitle noktalayabilir.

Bundan sonraki bölümde İslâm'ın "el-hayâtü'd-dünya" olgusuna bakışı üzerinde duracağız. Bir nevi, dünya ile sekülerleşme arasında bir ilişki var mıdır? bu yönüyle de konuyu tahlil etmek büyük önem taşımaktadır. Çünkü dünya kurma ile menfi ya da müsbet dünyevîleşme arasında ne gibi farklılıklar var? bunları tespit etmek konunun bütünlüğünü kavramak açısından bize ufuk zenginliği kazandıracağına inanıyorum.

DİPNOTLAR

- 1 Weber, Max, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Rûhu*, (çev. Zeynep Arıoba), İstanbul, 1985.
- 2 Stark, Rodney, "*Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme*", (Sekülerizm Sorgulanıyor içinde), haz. Ali Köse, İstanbul, 2002, s. 36-37.
- 3 Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, (çev. Komisyon), Ankara, 1998, s. 370.
- 4 Berger, Peter L., "*Sekülerizmin Gerilemesi*", (Sekülerizm Sorgulanıyor içinde), haz. Ali Köse, İstanbul, 2002, s. 16.
- 5 bkz. Attas, S. Nakib, *Modern Çağ ve İslâmî Düşünüşün Problemleri*, (çev. M. Erol Kılıç), İstanbul, 1989, s. 28-29.
- 6 Bulaç, Ali, "*Ruhban*", Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, (SBA) İstanbul, 1990, III, 326.
- 7 Weber, *Protestan Ahlâkı*, s. 28.
- 8 Armstrong, a.g.e., s. 376.
- 9 Descartes, Rene, *A Discourse on Method* (etc., J. Veitch), Londra 1912, 2.6.19.
- 10 Özervarlı, Sait, "*Modern Düşünce ve Kelam İlişkisi*", İlahiyat Fakülte-

SEKULERİZMİN DOĞUŞUNU HAZIRLAYAN SEBEPLER

- leri Kelam Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı-II, İstanbul, 1998, s. 153.
- 11 Attas, *İslâmi Düşünüşün Problemleri*, s.63; Arslan, Abdurrahman, “Sekülerizm, Akleden Kalbin Parçalanışı”, *Bilgi ve Hikmet*, (Bahar-1993/2), s. 9.
- 12 Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, 379-380; Copleston, Frederick, “Aydınlanma” *Felsefe Tarihi*, (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, 1996, s. 27.
- 13 Davies, Paul, *Tanrı ve Yeni Fizik*, (çev. Murat Temelli), İstanbul, 1995, s. 263.
- 14 bkz. Davies, a.g.e., s., 183.
- 15 Armstrong, a.g.e., s. 382.
- 16 Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, (çev. Lütü Ay), İstanbul, 1995, II, s. 303-304.
- 17 bkz. Voltaire, a.g.e., s. 78.
- 18 bkz. Spinoza, Baruch, *A Theologico Political Treatise* (çev. R. H. M. Elwes), Newyork, 1951, s. 6.
- 19 Spinoza, Baruch, *Etika*, (çev. Hilmi Ziya Ülken), İstanbul, 1965, s. 52.
- 20 Armstrong, a.g.e., s.394
- 21 Geniş bilgi için bakınız. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, (trc. Norman Kemp Smith), London, 1990, s. 29, 518-524.
- 22 Bulaç, Ali, “İslâm'ı ve Tarihini Okuma Biçimi”, *Bilgi ve Hikmet*, (Yaz-1994/7), s. 4.
- 23 Şaylan, Gencay, *İslâmiyet ve Siyaset*, Ankara, 1987, s. 9.
- 24 Hocaoglu, Durmuş, *Lâisizmden Milli Sekülerizme*, Ankara, 1995, s. 142.
- 25 Edman, Irwin, *Sanat ve İnsan*, (çev. T. Oğuzkan), İstanbul, 1977, s. 23.
- 26 bkz. Yeni Ahit, *Yuhanna*, 15/ 17-19.
- 27 Tümer, Günay- A. Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara, 2002, s. 301-302.
- 28 bkz. Yazıcıoğlu, Hulusi, *Bir Din Politikası Laiklik*, İstanbul, 1993, s. 107-108; Hocaoglu, *Millî Sekülerizm*, s. 143.
- 29 Yazıcıoğlu, *Lâiklik*, s. 108.
- 30 Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta, 2002, s. 368.
- 31 Sarıkçıoğlu, *Dinler Tarihi*, s. 368-69.
- 32 Yazıcıoğlu, *Lâiklik*, s. 108-109; krş. See, Henri, *Modern Kapitalizmin Oluşumu*, (çev. S. Özmen), İstanbul, 1972, s. 37-38.
- 33 Yazıcıoğlu, a.g.e, s.110; Hocaoglu, *Millî Sekülerizm.*, s. 143-144.
- 34 Yazıcıoğlu, *Laiklik*, s. 111.

- 35 Hocaoglu, a.g.e., s. 144
- 36 bkz. Köse, Ali, “*Sekülerden Kutsala Yolculuk*”, (Sekülerizm Sorgulanıyor içinde), s. 217.
- 37 Berger, Peter L., *Kutsal Şemsiye*, (çev. Ali Coşkun), İstanbul, 2000, s. 174-175.
- 38 Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, (çev. Ali Coşkun), İstanbul, 1993, s. 167.
- 39 Weber, *Protestan Ahlakı*, s. 83.
- 40 bkz. Saraç, Tahsin, *Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük*, Ankara, 1976, s. 1283; krş. Cox, Harwey, *The Secular City*, Londra: Penguin, 1974, s. 31-35.
- 41 Attas, *İslâmî Düşünüşün Problemleri*, s. 42-43.
- 42 Örneklendirmeler için bakınız. Altındal, Aytunç, *Üç İsa*, İstanbul, 2002, s. 52-55.
- 43 krş. Bulaç, “*Kutsala, Hayata ve Tarihe Dönüş*”, s.34.
- 44 Arslan, Abdurrahman, “*İnsan ya da Aklın Kimliği*”, Bilgi ve Hikmet, (Güz-1993/4), s. 10.
- 45 Waterhouse, Eric s., “*Secularism*”, (çev. D. Hocaoglu), Enc. Rel. Eth. Vol:11, s.348;krş. Hocaoglu, Durmuş, “*Sekularizm, Laisizm ve Türk Laisizmi*”, Türkiye Günlüğü, (Temmuz-Ağustos 1994), Sayı: 29, s. 43.
- 46 Geniş bilgi için bakınız. Weber, *Protestan Ahlakı*, s. 68.
- 47 bkz. Armağan, Mustafa, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İstanbul, 1998, s.87.
- 48 bkz. Sekülerizm Sorgulanıyor, s. 98-100.
- 49 Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 162
- 50 Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 162.
- 51 Macit, Nadim, “*Dini Bilginin Alanı ve Farklı Dünyalar*”, Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu, (Çorum, 06-08 Eylül 2002), s. 113-114.
- 52 Armağan, *Gelenek ve Modernlik.*, s. 87.
- 53 Armağan, a.g.e., s. 92
- 54 bkz. Nevin Abdülhâlik Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul, 1990, s. 94-95.
- 55 Macit, “*Dini Bilginin Alanı ve Farklı Dünyalar*”, s. 120-121.
- 56 bkz. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 164-165.
- 57 bkz. Macit, a.g.m., s. 117.
- 58 Geniş bilgi için bakınız. Özel, Mustafa, “*İktisadî Düşüncenin Laikleşmesi*”, İktisat Risâleleri, İstanbul, 1997, s.9
- 59 bkz. Sürüş, Abdülkerîm, *Modern Durum ve Dinî Bilginin Evrimi*, İstan-

- bul, 1997, s. 55-73.
- 60 Bâkullânî, Kâdî Ebu Bekr, *et-Temhîd*, (tahk. 'İmâdüddîn Ahmed Haydar), Kahire, 1931, s.330.
- 61 İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986, s.282.
- 62 bkz. el-Bakara 2/59. Bu âyette asıl kastedilen tahrif, lafzın değil de manevî anlamda lafzın anlam alanını değıştirme/tahrif olarak yorumlanabilir.
- 63 bkz. Berger, *Kutsal Şemsiye*, s.167-68.
- 64 Arslan, "Akıl Kimliği", s. 11
- 65 bkz. el-En'am 6/136.
- 66 Cox, *The Seculer City*, s. 2, 13.
- 67 Yazıcıoğlu, *Laiklik*, s. 120.
- 68 Kolakowski, Leszek, *Modernity on Endless Trial*, Univ. Of Chicago Pres. Chicago, 1990, s. 90
- 69 Geniş açıklamalar için bakınız. Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, İstanbul, 2002, s. 58-61.
- 70 Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, (tahk. Fethullah Huleyf), Beyrut, 1970, s. 4-5,
- 71 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 5, 10, 80, 100.
- 72 Mâtürîdî, a.g.e., s. 92-95. krş. Eyyub Ali, A.K.M., "Mâtürîdîlik", (M. M. Şerîf, İslâm Düşüncesi Tarihi içinde), çev. Ahmet Ünal, İstanbul, 1990, 1, 299-300; krş. Beyâzîzâde, Kemâlüddîn Ahmed, *İşârâtü'l-Merâm min 'İbârâti'l-İmâm*, (thk. M. Zâhid el-Kevseri), İstanbul, 1949, s. 77.
- 73 Koç, Turan, *Din Dili*, Kayseri, 1995, s. 158.
- 74 bkz. Attas, *İslâmî Düşünüşün Problemleri*, s.43.
- 75 bkz. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 179.
- 76 Attas, a.g.e., s. 26-32.
- 77 Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 234.
- 78 Gölcük, Şerafeddin-T. Süleyman, *Kelam*, Konya, 1996, s. 328-29.
- 79 krş. Bulaç, Ali, "İslâm ve Fundamentalizm", Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı 2, İstanbul, (25-27 Nisan 1997), s. 321-22.
- 80 bkz. Turner, Bryan S., *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*, (çev. Ahmet Demirhan), İstanbul, 1997, s. 17-19.
- 81 Geniş bilgi için bakınız. Altuntaş, Ramazan, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul, 2003, s. 15-29.
- 82 Arkoun, Muhammed, *Kazâyâ fî Nakdi'l-Akli'd-Dînî*, (Arapçaya çev. Hâşim Sâlih), Beyrut, 1998, s. 288.
- 83 Arkoun, Muhammed, "İslâm'ı ve Laikliği Bugün Yeniden Düşünmek", (Avrupa'da, Etik, Din ve Laiklik içinde), çev. S. Dolanoğlu-S. Yılmaz,

- İstanbul, 1995, s. 19.
- 84 krş. Fuller, Graham- E. Lesser, *Kuşatılanlar, İslâm ve Batının Jeopolitiği*, (çev. Ö. Arıkan), İstanbul, 1996, s. 116.
- 85 Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 174.
- 86 bkz. el-Haşr 59/7.
- 87 Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, s. 141.
- 88 Yıldırım, Ergün, "Toplumsal Gelişmeyi Açıklama Modeli Olarak Protestanlık", Bilgi ve Hikmet, (Bahar-1993/2), s. 132.
- 89 Ayrıntılar için bakınız. Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, 1992, s. 66-67.
- 90 Ülken, a.g.e., s. 78-91.
- 91 bkz. Ülken, a.g.e., s. 91.
- 92 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 100-111.
- 93 bkz. Jaschke, G., *Yeni Türkiye'de İslâmcılık*, Ankara, 1972, s. 16.
- 94 Yıldırım, "Toplumsal Gelişmeyi Açıklama Modeli Olarak Protestanlık", s. 132-133.
- 95 Dinde reform paketinin tam metni için şu esere bakılabilir. Kara, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul, 1987, II, s. 497.
- 96 *Fundamentalizm*, ABD'de ortaya çıkan Protestan bir hareketin adıdır. Fundamentalist Protestanlara göre Hristiyanlığın vazgeçilmez ilkeleri, Kitab-ı Mukaddes'in mutlak yanılmazlığı ve yalnızca açık anlamı (harfî/literal) temel alınarak yorumlanması, Hz. İsa'nın insanlığın günahlarının kefareti için öldüğü ve yakında yeniden ineceği, Meryem Ana'nın bakireliği ve herkesin ölümden sonra dirileceğidir. New York'lu Baptist papaz James Inglis'in 1872'de topladığı Niyagara Kitab-ı Mukaddes Konferansı binyılcılığı dinsel bir harekette dönüştürerek fundamentalizmin temellerini atmıştır. Geniş bilgi için bakınız. Grant, Frederick C., "Fundamentalism", *The Encyclopedia Americana*, New York, 1970, vol. XII, pp. 163.
- 97 Bulaç, Ali, "İslâm ve Fundamentalizm", s. 326.
- 98 Bulaç, a.g.y.
- 99 Bulaç, "İslâm ve Fundamentalizm", s. 327-28.
- 100 Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 244.
- 101 bkz. Berger, a.g.e., s. 244-269.
- 102 Hoodbhoy, Pervez, *İslâm ve Bilim (Bağnazcılığa Karşı Akılcılığın Savasını)*, İstanbul, 1993, s. 89.
- 103 İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Faslu'l-Makâl* (Felsefe-Din ilişkileri içerisinde), Haz: Süleyman Uludağ, İstanbul, 1985, s. 113-114.
- 104 Troll, Christian W., "Seyyid Ahmed Han ve İlm-i Kelam'ın Ondoku-

- zuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkül", (çev. Ş. Ali Düzgün), İslâmî Araştırmalar, Cilt: 8, Sayı:1, (Kış Dönemi 1995), s. 50-51.
- 105 Han, S. Ahmed, *Tefsîru'l-Kur'an*, Lahor, 1994, I, 149; krş. Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm*, (çev. Ahmet Küskün), İstanbul, 1990, s. 59; Birişik, Abdülhamit, *Hind Altkütası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul, ts., s. 333-334.
- 106 Aziz Ahmed, *Modernizm ve İslâm*, s. 59; Birişik, a.g.e., s. 334-335.
- 107 Han, S. Ahmed, *Tefsîru'l-Kur'an*, I, 61-62; krş. Aziz Ahmed, a.g.e., s. 57; Birişik, a.g.e., s. 335.
- 108 krş. Sürüş, *Dini Bilginin Evrini*, s. 67.
- 109 Han, S. Ahmed, a.g.e., I, 78-82; krş. Aziz Ahmed, a.g.e., s. 58.
- 110 bkz. Aziz Ahmed, *Modernizm ve İslâm*, s.60.
- 111 bkz. İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (çev. N. Ahmet Asrar), İstanbul, 1996, s. 169.
- 112 Emir Ali, *The Spirit of Islam*, Karaçi, 1976, s. 454; krş. Hoodbhoy, *İslâm ve Bilim*, s. 94.
- 113 Aziz Ahmed, *Modernizm ve İslâm*, s. 111.
- 114 Emir Ali, *The Spirit of Islam*, s. 64.
- 115 Aziz Ahmed, a.g.e., s. 110
- 116 bkz. Hoodbhoy, *İslâm ve Bilim*, s. 94.
- 117 Hoodbhoy, a.g.e., s. 94
- 118 Şâmi, Sâlih Ahmed, *ez-Zâhiratu'l-Cemaliyye fi'l-İslâm*, Beyrut, 1987, s. 78-80; Altıntaş, Ramazan, *İslâm Düşüncesinde Tevhid-Estetik İlişkisi*, İstanbul, 2002, s. 30-31.
- 119 Günümüz Hristiyanlığının temel doğma ve düşüncelerinin geri plânında Pavlus'un yaklaşımları yatmaktadır. Onun Kristosentrizmi, kurtuluş ve eskatoloji anlayışı, kozmolojisi, tanrısal hukuk ve egemenlik kavramlarına getirdiği yorumlar ve benzeri düşünceleri, günümüz Hristiyan geleneğinin oluşup gelişmesinde temel rol oynamıştır. Bir bütün olarak Hristiyanlık geleneğine ve değerlerine baktığımızda, gerek inanç ve öğretiler, gerekse ritüeller açısından hemen her alanda Pavlus'un bakış açısını görmek mümkündür. Bu nedenle Pavlus, Hristiyanlık tarihinin en önemli siması, hatta Hristiyan dinsel geleneğinin hemen her alanda damgasını vuran merkezi bir figürdür. bk. Gündüz, Şinasi, *Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı*, Ankara, 2001, s. 203-249, 253.
- 120 Köse, Ali, *Neden İslâm'ı Seçiyorlar?*, İstanbul, 1997, s. 63.
- 121 Köse, *Neden İslâm'ı Seçiyorlar*, s. 78.
- 122 Köse, a.g.e., s. 65.
- 123 el-Mâide 5/ 38.

124 en-Nür 24/2.

125 en-Nisâ 4/23.

126 bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: l'cazü'l-Kur'an*, (tahk. Emîn el-Hûlî), Kâhire, 1960, XVI, 361-362; Güneş, Kâmil, "Mu'tezilî Düşüncede Aklın Nakilden Önce Gelmesi Meselesi Üzerine", Bakû Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmi Mecmuası, Sayı : 1, (Mart 2004), s. 147-148.

127 Güneş, a.g.m., s. 148.

128 bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî, fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (tahk. İbrahim Medkur-Ṭaha Hüseyn), Kahire, ts., XII, 167; XV, 27.

129 Davutoğlu, Ahmet, "İslâm Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", Dîvân, (1996/1), s. 16.

130 bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, (thk. Abdülkerim Osman), Kahire, 1965, s. 88-89; Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, s. 331-349.

131 Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e., s. 600.

İkinci Bölüm

İSLÂMÎ ANLAYIŞA GÖRE "EL-HAYÂTÜ'D-DÜNYÂ"
KAVRAMINI YORUMLAMA BİÇİMLERİ

I. Dil ve Düşünce İlişkisi

Her bilim dalının, her inancın ve her dünya görüşünün kendine ait kavramları vardır. Ancak bir medeniyet de kendi kavramları üzerinde inşa edilebilir. Kavramlar, o medeniyetin dili, sözcüsü ve alâmet-i fârikalarıdır. İthal kavramlarla yeni bir medeniyet kurmak mümkün olmasa gerekir.

İslâmî literatürde, kavram karşılığı olarak ‘ıstılâh’ sözcüğü kullanılır. Eğer, ‘ıstılâh’ kelimesinin anlam çözümlemesini verirsek, kavramın dil-düşünce ilişkisi açısından ne denli büyük bir önem taşıdığı daha iyi anlaşılacaktır. Arapça bir kelime olan ‘salâh’ sözlükte, bozgunculuğun zıddı olup; düzelmek, doğru olmak, sağlam olmak, bozukluk kendinden gitmek gibi anlamlara gelirken, aynı kökle bağlantılı olan ‘ıslâh’, iki şey veya iki kişinin arasında meydana gelen ya da gelebilecek olan çatışmayı sona erdirmek¹; ıstılâh ise, lafzın ilk konulduğu yerden nakledilen şeyin ismiyle bir şeyin adlandırılmasında bir topluluğun söz birliği etmesi veyahut bir lafzın kullanılışı üzerinde anlaşmazlığın giderilmesi ya da bir kelimenin ilim dilin-

de ifade ettiği anlam konusunda söz birliği manasına gelir.² Her ilmin kendisine göre ıstılahları vardır. Türkçe’de buna terim veya kavram adı verilmektedir. Arapça’da salâh kökünden gelen bütün kelimelerin temel anlamı, ‘*barıştırmak*’tır.³

Kavramlar, lafza sıkı sıkıya bağlı, aynı dili konuşan kimse-lerde ortak olan genel tasavvurlardır.⁴ Çünkü kavramlar, zihnin nesneleri kavramasına yardımcı olan mantıksal yapılardır. Bundan dolayı bazı dilbilimciler, yerine göre kavramı anlam, anlamı da kavram şeklinde kullanırlar.⁵ Bu tanıma göre, kavramla anlam arasında bir ayrım yapılmamaktadır. Bazen de kavram, “*ortak nitelikleri olan nesnelere verilen ad*” olarak da tanımlanır.⁶ O halde kavram, herhangi bir dilde genelleme, soyutlama ve sınıflandırmadır.

Kavramlar, canlı organizmalar gibidir. Zaman içerisinde farklı etkenler sebebi ile; bazen anlam genişlemesi, bazen anlam daralması, bazen de anlam kayması gibi değişimler geçirirler. Kur’an nâzil olmaya başladığı zaman, kendi kavram dünyasını oluşturmuştur. Büyük oranda Kur’an’ın kullandığı kavram dünyası, her ne kadar câhiliyede kullanılan kavram dünyasının aynısı ise de Kur’an, bu kavramları, anlam yönünden köklü değişikliklere uğratmıştır. Değişim, genel plân ve sistem içinde gerçekleşmiştir. Kur’an’ın oluşturduğu yeni sistemde kullanılan her kelime, yeni mevki kazanır. Örneğin, câhiliye devrinde takvâ kelimesinin özü, “hayvan olsun, insan olsun, kısaca canlı varlığın, dışarıdan gelecek yıkıcı bir kuvvete karşı kendini savunma davranışdır.” Bu kelime İslâm inanç sistemine asıl manasını taşıyarak gelir. Ama sistemin etkisi altına ve İslâm’a özgü monoteizm inancı alanına nakledilmesi dolayısıyla, çok önemli bir dini anlam kazanır. Takvâ “hüküm günündeki ilahi azap korkusu” sahnesinden geçerek şahsî saf dindarlık (zühd) anlamına erer.⁷ Yine buna, dünya ve âhiret kavramları da çok güzel örnek teşkil eder. Dünya kelimesi, İslâm öncesi câhiliye döneminde kullanılıyordu. Örneğin, bir

câhiliye şâiri olan *Antere b. Şeddâd el-Absî*'nin (ö. 8/614) şiirinde 'dünya' kelimesi geçiyor ve bu mısralarda dünyadan, nimetler bağlamında söz ediliyor:

"Able'ye karşı son derece aşkımdan dolayı kendimi aşağı düşüyor (kendimi Able'nin kulu yapıyorum) ve dünyanın bütün nimetleri arasında sadece 'Able'yi istiyorum (onu elde etmek için çalışıyorum)." ⁸

Diğer bir câhilliye şâiri olan *Abîd b. el-Abras*'ın (ö. 25/600) şiirinde ise, dünyadan, olumlu anlamda yaşanmaya değer bir yer olarak söz edilir. Bu mısralarda âhîret kavramı, açık ve dini konuları çağrıştırır bir şekilde geçmemekle birlikte, müphem bir şekilde şiirin genel muhtevâsından öte dünyaya bir âtuf yapılıyor gibi bir anlam çıkarılabilir:

(Hayat) yolculuğu için dünya geçiminden azık al, zira o ne olursa olsun, yoluna azık alanın en iyi azığıdır." ⁹

Bu şiirlerde geçen 'dünya' tasavvurunun aksine Kur'an, aslında çağrışımlı olan bu kavramı, yeniden kurar ve dünya-âhîret kavramını, yeni bir biçimde ele alarak dengeleme yoluna gider.

Kur'anî kavramları, kendi bağlamları içinde değerlendirmek gerekir. Muhakkak ki kavramların kök anlamlarıyla ilgileri vardır. İşte Kur'an kavramlarını kendi genel bağlamından kopuk anlamak hem anlam daralmasını beraberinde getirir ve hem de o kavramın, arkâik/eski Arapça'da taşıdığı anlamda savrulmalar yaşanır. Böylece kavram, asliyetinden kopuk bir şekilde yeni bir içerik kazanır. Bu da kavram kargaşasına yol açar. Halbuki kavram anlamına gelen istilâh sözcüğü, kök anlamı itibariyle, ayırmayı değil, birleştirmeyi önceler. Bir dil biriminin çevresini oluşturan bağlam (iç-dış), lafız-mana ilişkisi yönüyle de çok önemlidir. Kavram, bir nesnenin zihindeki tasavvuru olunca, doğrudan terminolojide meydana gelen değişim, düşünce ve bakış açılarının da değişmesini beraberinde getirecektir. Kavram, bir nevi anlamadır. Anlama olayı ise, di-

le dayalı bir anlatımın belli bir iletişim ortamında taşıdığı ya da taşınması muhtemel olan içeriktir. Bu sebeple kavramların yanlış anlaşılmasına yol açacak bir müdâhale, özellikle İslâmî konularda birçok problemin doğmasına neden olacaktır. Böyle bir anlam değişmesinin olduğu bir kavramlar dünyasında, bilgi, varlık ve değer ilişkileri arasında âlt-üst olmalar kaçınılmazdır. İslâm dünyasının, uzun asırlardır düşünce alanında geçirdiği bunca acı tecrübelerden sonra yeniden kendi ayakları üzerine kalkabilmesi biraz da Kur'anî kavramları kendi mantığı ve mantalitesi içerisinde yeniden doğru bir şekilde kullanmasına bağlıdır. Önce, kavramlar dünyasında meydana gelen söz birliği, sonra da 'dünya ve âhiret' kavramlarını doğru bir şekilde yorumlamayı beraberinde getirecek; dünyayı anlama ve anlamlandırmanın âhireti anlama ve anlamlandırma ile çelişik bir durum olmadığı ortaya çıkacaktır. İşte bu bölümde evvelâ Kur'an sisteminde *hayat* ve *dünya* kavramlarının etimolojisini tahlil edecek sonra da *el-hayâtü'd-dünya* tabirinin İslâmî anlayışta nasıl bir anlam kaymasına yol açtığını belirlemeye çalışacağız.

II. Hayât Kelimesinin Etimolojisi

Arapça'da "hayiye" fiilinin mastarı olan "hayât" (çoğulu; hayavât), ölümün zıddı olup; canlılık, zindelik, yaşamak ve yaşam sürmek gibi anlamlara gelir.¹⁰ Kur'an'da hayat kelimesi, genellikle şu anlamlarda kullanılır:

1. Bitki ve canlılarda varolan gelişme gücüne ya da yağmura hayat denir. Bunun için '*canlı bitki*' tabiri kullanılır. Şu âyetlerde hayat kelimesi bu anlamda geçer: "Bilin ki Allah ölümden sonra yeryüzünü *canlandırıyor*."¹¹ "Ve o su ile ölüleri *dirilttik*. İşte insanların *dirilmesi* de böyledir."¹² "Ve bütün *canlıları* sudan yarattık."¹³ Bu âyetlerde görüldüğü gibi, bitkilere canlılık veren, Allah'ın rahmeti, yani, mecâzî anlamda yağmurdur.¹⁴ Ölü bir beldeye bulutlar sevkediliyor, adeta, bitki örtüsü bakımından ölümü yaşayan kupkuru toprak, yağmurla canlı bir hale geliyor. Özellikle, Fâtır Sûresi'nin 9. ve Kaf Sûresi'nin 11. âyetlerinin sonunda, tabiatın dirilişinden hareketle, insanın dirilişine gidilmesi anlamlıdır. Kur'an'ın bu yöntemi, mütekelimler tarafından şahidin gâibe delil getirilmesi olarak formüle edilmiştir.

2. Duyusal güce denilir. Beş duyu organı, insan ve hayvan türlerinde bulunur. Aynı zamanda bu beş duyu organı, canlılarda hayatî fonksiyonları sağlar. Bu sebeple, canlı varlıklar, duyuları olduğundan dolayı hayavân/canlı olarak isimlendirilmiştir. Şu âyetlerde geçen hayat kelimesi duyusal güç manasına kullanılır: “*Dirilerle (ahyâu) ölümler de (emvât) bir değildir.*”¹⁵ “Ölümlere de *dirilere* de..”¹⁶ “Ona *can veren* Allah, şüphesiz ölümleri de *diriltir.*”¹⁷ Bu son âyette geçen “*ahyâhâ*” ifadesi, can veren güce işaretir.

3. Aktif muhâkeme gücene verilen isimdir: “Ölü iken (kalbini) *diriltip* insanlar arasında yürürken önünü aydınlatacak bir nûr verdiğimiz kimsenin durumu, karanlıklarda kalıp çıkamayan kimsenin durumu gibi midir?”¹⁸ Bu âyette ölüm dalâlete, diriliş hidâyete nûr ise akıl ve muhâkeme gücüne benzetilmiştir. Aklını kullanıp olgular üzerinde düşünen kimseler hidâyet yolunu bulabilirler. Böylece, kalbin İslâm ile dirilmesi, mecâzi manada onun hayat bulması demektir. Bu konuda şâir şöyle diyor:

“Eğer sen, *canlı* isen beni iştirsin/Heyhat ki çağrılan kimsede *canlılık* yoktur.”

4. Kederin ortadan kalkmasından ibarettir. Nitekim bu noktaî nazardan hareketle şâir şöyle demiştir: “Ölüp de rahatlayan; ölü değildir/Asıl ölü, *yaşadığı* halde ölüye benzeyen kimsedir.” Bu anlamda Allah Teâlâ şöyle buyurur: “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayın. Bilakis onlar Rableri katında *diridirler.*”¹⁹

5. Uhrevî ve ebedî hayat manasına gelir. Bu hayata akıl ve ilim yoluyla ulaşılır. Şu âyetlerde geçen hayat kelimesi, ebedî hayat anlamında kullanılır: “Ey iman edenler! Sizi *hayat* verici şeylere çağırdığı zaman Allah’a ve Resûlüne icâbet edin.”²⁰ “Keşki bu *hayatım* için önceden bir şey yapsaydım.”²¹ Bu son âyette geçen ‘*li-hayâtı*’ kelimesinde yer alan ‘lam’ harfi, ta’lil (sebe) içindir. Ta’lil olduğu taktirde, hayattan maksat, âhiret

hayatıdır.²² Görüldüğü gibi her iki âyette geçen 'hayat' sözcüğü, âhiret hayatı anlamında kullanılmıştır.

6. Allah'ın sıfatı manasına gelir. Hayat kelimesinden sıfat olan Hayy kelimesi, 'hayat sahibi, diri' manasına gelir. Allah için O, diridir (haydır) denildiği zaman bunun anlamı, ölmesi sahih olmaz demektir. Burada hayat sıfatı, yalnız Allah'a mahsus²³ tur. El-Hayy, kendisine yokluk sebkât etmeyen ve zevâl izlemeyen tam bir hayatı içeren Allah'ın en güzel isimlerinden bir isimdir. Allah, faaldir, idrâk edicidir. Çünkü, bir fiili bulunmayan ve idrâki olmayan şey, ölüdür. İdrâkin en düşük derecesi idrâk edenin, kendi zâtını bilmesidir. Kendisini bilmeyen, kendi varlığının şuuruna ermemiş olan cansız ve ölüdür. Allah mutlak Hayy'dır. O'nun dışındaki her bir hayy'ın hayatı, kendi idrâki ve fiili miktarıncadır. Bütün bunlar ise sınırlıdır.²⁴

Hayy maddesi Kur'an'da kullanılır. Fiil olarak en fazla "hayat vermek" anlamına gelen "if'al" şekli Allah'a izâfe edilmiştir. İhyâ fiilinin başlıca mefulleri (tümleç): Yeryüzü, yeryüzünde bulunan bütün canlılar, özellikle insanlar ve ahiret hayatı için diriltilecek ölümler (bütün insanlar)dir. Nadiren, *manevi hayat verme* manasına da kullanılır.²⁵ Bu fiilin her yerde fâili, Allah'tır. İki âyette "hayat vermek" anlamında değil de "diri bir kimseyi hayatta bırakmak, öldürmemek" anlamında, insanlara muzaf kılınmıştır.²⁶ Ancak bir âyette ölüyü diriltme Allah'ın izniyle Hz. İsa'ya izâfe edilmiştir.²⁷ Bu da istisna sayılmaz, zira mu'cize bahis konusu olduğundan gerçek fâil, Allah'tır.²⁸

Hayat kelimesinden sıfat olan Hayy, Allah'ın vasfı olarak beş âyette zikredilir. Hayy sıfatı, hepsinde de elif lam takısı almıştır.²⁹ Bu ayetlerde söz konusu edilen Allah'ın ilâhî vasfı, ya "ölümsüz" sıfatıyla ya "hasr" ifadesiyle ya da *el-Kayyûm* isminin bitişmesiyle bildiğimiz diriler gibi bir dirinin değil, müteâl bir Zât'ın karşısında olduğumuzu bize hatırlatır.³⁰

Dünya ve âhiret itibariyle hayat; dünya hayatı ve âhiret hayatı olmak üzere iki kısımdır. Nitekim bu manada Kur'an'da birçok âyette şöyle buyrulur: “İşte azıp da dünya hayatını tercih edenin varacağı yer, şüphesiz cehennemdir.”³¹ “Ama sizler, dünya hayatını tercih ediyorsunuz.”³² “İşte onlar âhirete karşı dünya hayatını satın almış olanlardır.”³³ “Dünya hayatıyla öğünenler bilsinler ki, dünyadaki hayat, âhiret hayatının yanında sadece bir geçimlikten (metâ') ibarettir.”³⁴ Bu son âyetle dünya hakkında, geçici olarak kendisinden bir müddet faydalanılan şey manasına gelen *metâ'* nitelemesinin kullanılması anlamlıdır. “Onlar ki, bize kavuşmayı ummazlar, dünya hayatından hoşnut olarak ona bağlanırlar.”³⁵ “Andolsun ki onları insanlardan şirk koşanlardan daha çok (dünya) hayatına düşkün bulacaksınız.”³⁶ “Hani İbrahim, Rabbim, ölüleri nasıl *dirilttiğini* bana göster deyince ..”³⁷ âyetinde Hz. İbrahim, dünyevî musibetlerden uzak, uhrevî hayatı göstermesini istiyordu. “Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır.”³⁸ Yani, kısas ile karşılık vermek, öldürmeye yeltenen kimseye engel olur, böylece insanın hayat sürmesinin yolu açılır. “Her kim bir kimseyi veya yeryüzünde bozgunculuğa karşılık olmadan bir canlıyı öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de onu *diri* bırakırsa sanki bütün insanları *diriltmiş* gibidir.”³⁹ Bu âyetle geçen ‘*men ahyâhâ*’ tabirinin manası, her kim ki herhangi bir kimseyi; ölme, boğulma, yanma, yıkım vb. gibi yollarla helâk olma sebeplerinden kurtarırsa, anlamına gelir.⁴⁰

Arapça’da hayîye fiilinin diğer bir mastarı olan “*hayevân*” kelimesi, “*gerçek hayat yeri*” demek olup, belli başlı iki anlama gelir: *İlki*, duyulara sahip olan; *diğeri* ise, ebedî olan şey, anlamınadır. Şu âyetle bu anlam zikredilmiştir: “Bu dünya hayatı sadece bir eğlence ve oyundan ibarettir. Asıl hayat, âhiret yurdundaki (gerçek) hayattır. Keşki bilseler!”⁴¹ Bu âyetteki ‘*lehiye'l-hayevân*’ ifadesinin anlamı, yok olmayan, belli bir süre varlığı devam edip de sonra yok olan da olmayan, ebedî âhi-

ret hayatı demektir. Bir başka mana ile bu, içinde ölüm olmayan sürekli ebedî olan hayat, bizâtihi gerçek hayatın kendisidir. Bundan dolayı bazı dildiler, hayevân ve hayât bir manaya gelir, demişlerdir. Hayevân, kendisinde hareket ve canlılık olan; mevtân ise, kendisinde hareketin yerine sükun ve ölüm olan varlık hâlidir.⁴²

Yine “*el-hayâ*” sözcüğü, *hayâtla* bağlantılı olarak, ‘*yağmur*’ manasına gelir. Çünkü yağmur, bitkilere canlılık kazandırma-ya bir sebeptir. Bitkiler, can suyu olan yağmur sayesinde yaşarlar. Allah ölümünden sonra yeryüzünü yağmurla canlandırır, yaşatır.⁴³ Şu âyet bu manaya işaret eder: “Bütün *canlıları* sudan yaratık.”⁴⁴ Ayrıca şu âyette geçen ‘*yahyâ*’ ifadesi de yaşama ile ilgili bir anlam taşır: “..Sana *Yahyâ* isminde bir oğlanı müjdeliyoruz.”⁴⁵ İnsanın oluşumunda da su cinsi etkilidir: “O, ölüden *diri*, diriden ölü çıkarır. Yeryüzünü ölümünden sonra O *canlandırır*. Ey insanlar! Siz de böylece *diriltileceksiniz*.”⁴⁶ “Ölüden *diri*, diriden ölü çıkar” âyetinin manası; spermden insan, gıdadan hayvan, yumurtadan civciv, topraktan bitki, câhilden âlim, kâfirden mü’min yâhut insandan sperm, kuştan yumurta çıkar. Kabirlerden çıkış da böyle olacaktır.⁴⁷

Arapça’da selamlaşma manasına gelen ve özünde ‘Allah’tan uzun yaşama dileği’ manası bulunan ‘*tahıyye* (çoğulu, *tahâyâ*)’ kelimesi de ‘hayat’ kelimesi ile irtibatlıdır. Tahıyye, lügatte, mülk ve bekâ manasına gelir. Tahıyye kelimesi, şu âyetlerde geçer: “Size bir selâm verildiği zaman, ondan daha iyisi ile selâm verin veya aynıyle mukâbele edin..”⁴⁸ “..Evlere girdiğiniz zaman, kendinize, ehlinize Allah katından bereket, esenlik ve güzellik dileyerek selam verin.”⁴⁹ Bir kimseye “*Hayyâkâllah*” diye duâ etmeye de tahıyye denilir ki “Allah ömürler versin!” veya “Allah seni mülk sahibi yapsın!” ya da “Allah seni mülkünde daim kılsın!” manalarına gelir. Câhiliyyede Araplar selam mevkiinde ‘*Hayyâkallâh*’ derlerdi. Sonraları bizim kültürümüzde yayılan ‘Allah ömürler versin!’ tabiri bunun bir ihyâsı

olmuştur. Fakat, bunlar bir duâ olmakla beraber, mutlak bir surette hayırlı bir duâ değildir. Çünkü ömür, hayat ve mülk, mutlak mutluluk ve selâmet içinde değil, felâket içinde de geçebilir. Bundan dolayı bu şekilde selam, aslında noksan bir selamdır. İslâm dini, bu noksan tahıyyeleri selama çevirmiş, yerine dünya-âhiret selâmeti ve barışı yayan “esselâmü aleyküm” duâ ve iltifatını yerleştirmiş olduğundan İslâm’da selam olmuştur.⁵⁰ Kur’an nâzil olunca asıl ‘tahıyye’ bir selam olarak anlam genişlemesi yaşamıştır. Bugün müslümanların karşılaştıklarında birbirlerine verdikleri ‘esselâmü aleyküm’ ifadesi gerçek ‘tahıyye’ anlamındadır. Bu tür selam, Allah’ın emriyle sâbittir. Meşrûiyeti, Allah katındandır. Uygulaması, nebevî sünnete dayanır. Çünkü teslim ve tahıyye, müslümanın müslümana, güvende olma, güvenli yaşama ve uzun ömür sürme isteğinde bulunması manasınadır. Allah hakkında bütün duâlar övgüler Allah içindir manasına “ettehiyyâtü lillâhi”⁵¹ ibaresi kullanılır. Bu aynı zamanda Allah’a hayat ve yaşam talebidir. O’nun yaşamı; bekâ, yani, fâniliği olmayan, diğeri ise manaca, Yüce Varlığının insanların ölüm haline benzememesidir.⁵²

Utanmak anlamına gelen hayâ’ da ‘hayıye’ fiilinden türemiştir. Arapça’da istifâl bâbına nakledilen ‘istihyâ’, utanma, utangaçlık, mahcubiyet ve çekingenlik anlamına gelir. Bu, nefsi, her türlü kötülüklerden alıkoymak, demektir.⁵³ Kur’an’da alıkoymak, sağ bırakmak anlamında yerine göre istihyâ, fiil kalıbında kullanılır. Örneğin, “ve yestahyûne nisâ-eküm”⁵⁴ âyetinde geçen yestahyûne fiili, ‘sağ bırakıyor/yaşama hakkı tanıyor’ manalarına gelir. O halde bu âyetin anlamı, ‘kadınlarınızı sağ bırakıyor’ demektir.

Görüldüğü gibi ‘hayat’ kelimesi, bütün varlık alanlarıyla ilişkili bir kavramdır. Özellikle âyetlerde dünya kelimesine muzaf olarak da gelmektedir. O halde Kur’an sisteminde yer alan ‘el-hayâtü’l-dünya’ tabirinde muzafun ileyh konumunda bulunan dünya kelimesi hangi anlam alanlarına sahiptir. Şimdi de bu sözcüğün etimolojik analizini yapalım.

III. Dünya Kelimesinin Etimolojisi

Dünya kelimesinin anlamı üzerinde yapılan dil eksenli çalışmalarda, görüşler daha çok iki anlam üzerinde yoğunlaşmıştır:

A. Yakın/Kısa Hayat Anlamında

Bunlardan ilkinde göre Arapça'da "dünya" kelimesi "d-n-v" kökünden gelen "deniyyun" ya da "d-n-e" kökünden gelen "deniun" sıfatlarının müennes ismi tafdilidir. Arapça'da bir şey birşeye yakın olduğu zaman "*dene's-şey'ü mine's-şey*" denilir. Bu sebeple Araplar, "güneş guruba yaklaştığı zaman", "*dene-ti's-şemsü li'l-gurûb*" demektirler. "Dünüv" ve "denâve" yakınlık ve yakın olmak demektir. "Denu" mazi fiilinin mastarı "denâe" şeklinde gelir. Bu kavramsal tahlile göre yaşadığımız âleme dünya denilmesinin sebebi, onun âhirete oranla bize *daha yakın* olmasıdır. Bu yakın olan hayatın arkasından gelecek olan hayata '*sonraki hayat*' anlamında âhîret hayatı ismi

verilmiştir.⁵⁵ Bundan dolayı, Kur'an-ı Kerim'de yeryüzüne en yakın olan gök tabakasına '*es-semâu'd-dünya*' (yakın gök) denilir.⁵⁶ Yakın hayat ve yakın semâ tamlamalarında geçen dünya kelimesi sıfat olarak kullanıldığı gibi, âhiretin mukâbili olarak da kullanılmıştır. Dünya ve âhiret kelimelerinin sözlük anlamları düşünülürse, burada yapılan ayırım dünya ve âhiret hayatlarının öncelik ve sonralık tespitine yönelik olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. ed-Dünya, el-Âhire'nin mukâbilidir. "ed-Dünya" kavramı "fu'lâ" formunda olduğu için içindeki vâv harfi, yâ harfine dönüşmüştür. Araplar, 'ed-dünya'nın el-âhire kelimesinin kavramsal düzeyde farklı olduğunu vurgulamak için, "ne dünya vardır ve ne de âhiret" anlamına gelen "*mâlehu dünyen velâ âhiratün*" ibaresini kullanmışlardır.⁵⁷

Kur'an'da '*dünya*' kelimesi '*el-hayâtü'd-dünya*' terkihi ile birlikte 115 defa geçmektedir.⁵⁸ Dünya kelimesinin mukâbili olan âhiretin de aynı sayıda geçmiş olması, üzerinde durulmaya değer bir konudur. Dünya ve âhiret kavramları arasında bu sayısal denklik, hiç kuşkusuz bize her türlü ifrât ve tefritten uzak bir dengeyi çağrıştırmaktadır. Bu âyetlerde dünya, âhiretin karşılığı olarak kullanıldığı gibi, ayrıca, insanın doğumundan ölümüne, kısaca yaşadığı hayat ve bu hayatta meydana gelen olayların yaşandığı mekanı isimlendirmek bağlamında '*arz/yer*' anlamında da kullanılmıştır.⁵⁹ Çünkü âhiret, insanların ölümden sonraki yaşayacakları ebedî hayat olurken, dünya ise, âhiret öncesi yaşadıkları mekanın adıdır.

B. Çok Düşük ve Değersiz Anlamında

Dilcilere göre, dünya kelimesinin yaygın ve meşhur kullanım alanlarından ikinci şekli ise '*denüe*' mazi fiilinin '*denâe(t)*' kökünden türemiş olmasıdır. Denâet, âdi, aşağılık, bayağılık, basit, rezil, soysuz ve değersiz gibi anlamlara gelen "*hasîs*"

kelimesinin karşılığıdır. Arapça'da, “*racûlün denîûn min kavmin edniyâe*” ifadesinde geçen ‘denîûn’ kelimesi, “denüe” kökünden gelip ahlâkî yönden düşük, alçak anlamındayken, “*racûlün deniyyûn min kavmin edniyâe*” ifadesindeki “deniyyûn” kelimesinin ise “denâ” kökünden gelip gevşek, zayıf, cimri, sefil, kusurlu, âdi, bayağı anlamlarında olduğu söylenmiştir. Dilci *Ibnû'l-Esir*'e (ö. 606/1209) göre, aslolan “dünya” kelimesinin hemzeli olan ‘denüe” mazi fiilinden türemiş olmasıdır. Bu demek değildir ki, ‘denâ’ fiili sadece, hemzesiz gelir. Aksine, ister hemzesiz, isterse hemzeli ne şekilde kullanılırsa kullanılsın, her ikisinin anlamı, hasf ve zayıf manasındır.⁶⁰

Görüldüğü gibi, ‘dünya’ kelimesi bizzat ya da hüküm ile zaman ve yer açısından yakına gelmek, aşağı çekmek anlamına gelen ‘*dünüvv-denâvet*’ kökünden türemiş olup *en yakın* anlamındaki ‘*ednâ*’ ism-i tafdilinin müennesidir.⁶¹ Bu dünya kelimesine yüklenen ilk anlamlar arasında yer alır. Dünya kelimesine yüklenen ikinci anlam ise, onun *dünüvv*’den değil de ‘*denâet*’ kelimesinden türeyen *çok düşük, adi, rezil hayat* manasında bir sıfat olarak kabul görmüş olmasıdır. Arapça gramer kaidelerine göre ister dünya kelimesi, yakın ya da kısa olmak anlamına gelen “*dünüvv/denâvet*”, isterse, değer bakımından ahlâkî anlamdaki alçaklığı ifade eden “*denâet*” mastarından türemiş olsun, neticede dişilik (müenneslik) ifade eden bir sıfattır. Dünya kelimesinin temel ve hakîkî anlamı ‘*yakın olmak*’tır. Burada bir hususu hatırlatmak gerekmektedir. Her ne kadar dünya kelimesinin anlamlarından birisi ‘*yakın hayat*’ anlamı taşıyorsa da Türkçe’de ‘*yakın hayat*’ kavramı pek kullanılmamaktadır. Bu sebeple, ‘*yakın hayat*’ yerine ‘*kısa hayat*’ manası tercih edilebilir. Zira, âhiret hayatı için Türkçe’de “*uzak hayat*” denmeyip, “*uzun, ebedî hayat*” tabirleri kullanılmaktadır. Bu mana öznel ve itibari değil, nesnel ve zâtîdir. Kur’an’da bu fiil ‘*yakınlık*’ anlamında şu âyetlerde geçmektedir:

“...hurmaların tomurcuklarından sarkan (dâniye) salkımlar.”⁶²

“...sonra yaklaşmış (denâ) ve inmiştir. Araları iki yay aralığı kadar belki daha da yakın/kısa oldu (ednâ).”⁶³

Diğer taraftan yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, dil bilginleri, ‘dünya’ kelimesinin ‘denâet’ kökünden geldiğini de söylemişlerdir. Buna göre dünya; basit, iğreti, alçak, daha değersiz gibi anlamlarda kullanılmış ve bu manayı destekleyici bir mâhiyette görülen şu âyetler, delil olarak getirilmiştir:

“...hayırlı olanı, daha düşük (ednâ) şeyle mi değiştirmek istiyorsunuz?”⁶⁴

“Belki yollarından dönerler diye and olsun onlara büyük azaptan önce dünya (ednâ) azabından tattıracağız.”⁶⁵ Bu âyetlerde düşük, değersiz gibi anlamlara gelen ve denâet kelimesinden türediği söylenen dünya kavramına yüklenen anlamlar, temel ve hakîkî anlamlardan çok uzak yan ve itibarî anlamlardır. Bir başka ifade ile, zâtî, nesnel değil, hükmi, öznel anlamlardır. Ama her ne olursa olsun, “alçaklık” da bir yere nispetle daha yakın anlamına kullanılır.

Ayrıca Kur’an’da ‘dünya’ için “en önce” anlamında “el-ûlâ”⁶⁶ ile “çabucak/peşinen gelen kısa hayat” anlamında “el-âcile”⁶⁷ kelimeleri kullanılmıştır. Bu her iki mana da âhirete nispetle bir anlam taşımaktadır.

IV. Dünya Kavramının Çağrışım İlişkileri Açısından Tahlili

Kavramlar arası ilişkiler çeşitli düzeylerde ele alınıp incelenebilir. Bir kavram, başka bir kavrama yüklendiğinde kavrama olan nispeti bakımından ya özsel ya da ilintiseldir. Bir kavram yüklem olarak herhangi bir şeye yüklendiği zaman, yüklenen kavram, o şeyin özünün dışında değilse, yani, yüklenilenin varlığı yüklenene bağlı ise, yüklenen kavrama *özel* denir. Örneğin, “*insan, akıllı bir hayvandır*” önermesinde; insan kavramına “akıllı hayvan” kavramı yüklenmiştir. İnsanın insan olması, onun akıllı canlı olmasına bağlıdır. Eğer yüklenen kavram, yüklendiği şeyin özüne bağlı değilse, yani yüklenen kavram ortadan kaldırılınca yüklenilen ortadan kalkmıyorsa, yüklenen kavrama yüklenilene nispetle *ilintisel* denir. Örneğin, “*insan gülücüdür*” önermesinde, gülücülük insanın özüne dâhil olmadığından gülücü kavramı insana nispetle ilintiseldir. ⁶⁸ İşte *dünya* ve *âhiret* kavramları da birbirlerine olan ilişkileri, *çağrışım ilişkileri* bakımından böyle bir mantık çerçevesinde ele alınıp temellendirilebilir.

Bilindiği gibi *çağrışım*, bilinçteki öğelerin ya da bileşenlerin, irade aracılığı olmadan ya da iradenin karşı koyuşuna rağmen, birbirlerine bağlanmaları ya da birbirleriyle birleştirilmeleriyle ilgili psikolojik fenomene verilen addır. Düşüncelerin otomatik bir biçimde, adeta kendiliğinden ve hatta imge ve duyguların birbirlerini hatırlatacak şekilde birbirlerine bağlı olma olgusudur. Bir başka deyişle bu, bir şuur halinin bitişiklik, benzerlik, karşıtlık ilgileriyle, kendiliğinden bir ya da birçok halini uyandırması durumudur.⁶⁹ Şu halde üç tür çağrışım ilişkisi vardır: *Benzerlik*, *karşıtlık*, zaman ve mekan içinde *bitişiklik*. Örneğin, bitişiklik söz konusu olduğunda kış düşüncesi kar fikrini uyandırır; benzerlik söz konusu olduğunda ise, bir şeyin resmi ya da fotoğrafı, aslını akla getirir. Buna karşın *karşıtlık* söz konusu olduğunda da, ak, karayı çağrıştırır.⁷⁰

Dünya ve âhiret kavramları ontolojik anlamda ortak bir yaşam biçiminin, başı ve sonu gibidir. İslâm tasavvurunda hayat bir bütündür, parçalanmış değildir. Bu noktayı anlamak için dünya kelimesinin, birbiriyle yakından ilgili, özel kelimeler grubuna dâhil olduğunu söylemek yeterlidir. Bu dünya varlığı, *'ikizine bağlı çift kelimeler'* grubundandır. Meselâ, karı-koca, kardeş-bacı vb. gibi.. Bu kelimelerden her biri semantik olarak kendi ikizini hatırlatır. Erkek, ancak eşinin varlığı ile koca olabilir. Yani, koca kelimesi, eş kavramını da içinde taşır, diğerleri de böyledir. İşte aynı şekilde 'dünya' kavramı da gelecek âlemi, yani âhiret kavramını ihtivâ eder. Kur'an bu iki kelimedenden hangisini kullanmışsa, bu çağrışımı göz önünde tutmuştur.⁷¹ Dolayısıyla semantik çalışmalarında çağrışım ilişkileri bağlamında 'dünya ve âhiret' kavramları, "*karşıtı çağrıştırma*"nın içerisine girmektedir.

Kur'an'a göre dünya ilk, âhiret ise son hayattır.⁷² Bu iki kavram karşıtı çağrıştırma bakımından Kur'an'da geçtiği yerlerde mutlaka biri ötekini hatırlatacak şekilde kullanılmaktadır. Şu âyet buna en güzel misâldir: "Siz dünyanın geçici malı-

nı (*araza'd-dünya*) istiyorsunuz. Oysa Allah (sizin için) âhireti istiyor.”⁷³ Bu âyet bir savaş ortamıyla ilişkilidir. Mutekellimlerin literatüründe “a’raz”, devamı imkansız olandır.⁷⁴ Bu âyette a’raz kelimesiyle kullanılan dünya, âhirete nispetle değer bakımından kıyas kabul etmeyecek bir konumda, zaman yönünden ise, âhirete nispetle daha kısadır. Her ne kadar burada yaşıyorsak da buraya ait olmadığımızı bilmek bakımından, her hâlükârda yönümüzün âhirete dönük olması hatırlatılmaktadır. Ebedî olan, *şimdi*’yi yaşadığımız burası değil, burada yaşam biçimleriyle anlamlandıracağımız *öte*’dir. Ayrıca, Allah’ın âhireti istemesi, kendisinin ebedi oluşuyla da ilgilidir.

İnsanın gördüğü ve üzerinde yaşadığı bu varlık alanına dünya denilmiştir. Kur’an’da dünya kavramı, salt dünya yerine, çoğu defa hayat kelimesine muzaf kılınarak ‘*el-hayâtü’l-d-dünya*’ şeklinde kullanılmıştır. Bu kelime Kur’an’da oluş ve varlık âlemini gösterir (el-arz). Kur’an, dünya tabir edilen çağrışimli bu kavramı, yeniden kurar ve dünya âhiret kavramını, yeni bir biçimde birbirinin mukâbili yapar. İşte bu da Kur’an’ın tüm sistemindeki ruhsal gerginlik havasını yaratan büyük faktörlerden *bir diğeri*dir.⁷⁵

Bilindiği gibi bir dilin yapısında, biçim ve anlam gibi iki temel ilke vardır. *Biçim*, bir şeyin, duyular aracılığı ile algılanabilen yönünü; *anlam* ise, anlama faaliyetinin ortaya çıktığı bir süreci ifade eder. Anlama faaliyetinin bir ucunda söyleyen (muhatıb), diğer ucunda ise söylenen (muhatap) vardır. İşte anlama faaliyeti muhatıbın anlatmak ve muhatapın da anlamak istediği iki kategoriden oluşur.⁷⁶ Diğer taraftan yine bir lafzın, *temel*, *yan*, *duygusal* ve *yapısal* olmak üzere dört anlamı vardır. *Temel anlam*, belli bir bildirinin, dinleyen ya da okuyana aktardığı, kesin dolaysız anlamdır. Sözcüğün ilk vaz’ (konulmuş) anlamının, daha sonraki süreçlerde değişik etkenlerle anlam genişlemesi yaşadığı durumlara da *yan anlam* denilebilir.⁷⁷ İşte Kur’an’da “*el-hayâtü’l-d-dünya*” tabirinin *temel* anla-

mi, “*yakın/kısa hayat*” anlamını taşıırken, *yan anlamı* ise, “*alçak/değersiz hayat*” anlamına gelmektedir. Bu kavramın ilk anlamı *zâtî*, ikinci anlamı ise *i’tibarî*dir. Yoksa, dünya tekil ve çağrışımsal anlamın ötesinde, sözelimi, nesnel olarak şirk, karanlık, zulüm, küfür kelimelerinin içeriğinden hareketle, Kur’an sisteminde olduğu gibi olumsuz ve değersiz bir anlam-lar dizgesi taşımaz. Bizâtihi dünya, değerlidir. Çünkü, âhirete giden yol buradan geçmektedir.

Âhiret kavramının dikotomi(ikilik)sini oluşturan ve kar-sıtlık temelinde yükselen cennet ve cehennem düşüncesi de, bu dünyadan uzakta kalan basit ve değersiz bir düşünce de-ğil-dir. Aksine, insanın dünya hayatı ile temelden ilgilidir. Cennet ve cehennem düşüncesi, terbiye açısından insanın davranışla-rını etkileyen ahlâkî değerlerin kaynağıdır. Kur’an’ın âhiret vurgusu çok güçlü olduğu için, dünya, değil insanı Allah’tan uzaklaştıran, aksine, gösterge olarak O’na daha çok yaklaşıma-da bir uyaran görevini yerine getirmektedir.

Dillerin yapısında bulunun ‘*çokanlamlılık*’ kavramından, bu dillerin anlam değişikliklerine uğramasında ya da anlam zenginliği kazanmasında çok yönlü faktörlerin etkisinde kal-dığından bahsedilebilir. Anlam değişimleri üzerinde çalışan dilbilimciler, “*anlam değişim*”lerini; sözcük ve değer yönüyle, yeni bir anlama geçiş, anlam kötüleşmesi, anlam iyileşmesi, anlam genişlemesi ve anlam daralması gibi sınıflara ayırmış-lardır.⁷⁸ Tarihi süreç içerisinde Müslüman zihniyette değerler yönüyle benzer bir durum ‘*el-hayâtü’l-dünya*’ kavramının da başına gelmiştir. Bu kavram, Müslüman tecrübede, belli bir ta-rihi süreçten sonra adeta anlam iyileşmesi dururken, sanki âhiretten bağımsız bir şekilde ele alınarak olumsuzlukların ve değersizliklerin simgesi haline getirilmiştir. Böylece ‘dünya’ kelimesi bir anlam kötüleşmesi süreci yaşamıştır. Elbette an-lam kaymasına uğrayan bu kavramın başkalaşım geçirmesin-de içeriden kimi hadis rivâyetleri ve bazı sûfi eksenli etmenler

kadar, dışarıdan Eski Ahit dininin dünyevileştirici motifleri arasında yer alan lânetlenmiş bir dünya tasavvurunu genel itikâdî ilke haline getiren muharref Hıristiyanlığın etkisini de göz ardı etmemek gerekir. Zemmedilmiş dünya tasavvuru, özellikle İsrâiliyyâta dayalı rivâyetler kanalıyla Kur'an ve hadis yorumlarına girmiş, anlam değişimine uğrayan dünya kavramı, epistemolojik manada yeni bir zihniyetin teşekkülüne hizmet edecek düzeyde bir boyut kazanmıştır. *el-Hayâtü'd-dünya* tabirinin Müslüman tecrübeye okuma/anlama biçimlerini incelersek konu daha iyi netlik ve açıklık kazanacaktır.

V. el-Hayâtü'd-Dünya Kavramını Yorumlama Biçimleri

Kur'an sisteminde odak/anahtar bir kavram olan *el-Hayâtü'd-Dünya*, yukarıda da gördüğümüz gibi, sözlükte belli başlı iki genel anlam çerçevesine sahip olmuştur. Bu her iki anlam da kendi bağlamlarında doğrudur. Ama, kimi İslâmî zihniyette bu iki anlam nasıl bir görünüm kazanmıştır? sorusuna gelince, işte bunun cevabı, bu her iki anlam alanını tahlil ederken, değerlendirmenin içerisinde tartışılacaktır.

A. el-Hayâtü'd-Dünya Kavramının “Yakın/Kısa Hayat” Anlamında Yorumlanması

Temel anlam yönüyle içerisinde yaşadığımız şu gezegene ad olarak verilen dünya kelimesi ‘*yakın olmak*’ anlamında ‘*denâ*’ kökünden türemiştir. el-Hayat kelimesine sıfat olan dünyaya, dünya adının verilmesi, âhirete göre dünyanın bize yakın olması (içindeyiz), dünyanın âhiretten önce olması ya da canlı-

ların hayatlarını sürdürmeye uygun bir tarzda yaratılmış olması, şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla Kur'an sisteminde 'el-hayâtü'd-dünya' tabiri sıfat tamlaması olarak "en aşağı hayat" anlamına sahiptir. Jeolojik özellikler taşıyan ve yer/yeryüzü anlamına gelen 'el-arz' ve 'gök/gökyüzü' anlamına gelen 'es-semâ' kelimelerini de içerisine almaktadır. Etimolojik açıdan da incelerken gördüğümüz gibi çokanlamlı bir kavram olan "ed-dünya", üzerinde yaşadığımız yeryüzünün anlamı şeklinde bir anlam daraltılması yaşamıştır. Arz, göğe mukabil olan cisimdir. Çoğulu, 'arazûn' diye gelirse de Kur'an'da cem'i şeklinde gelmemiştir. Arz kelimesiyle bir şeyin altı kasdolunur. Bazen de arz, el-Hadîd Sûresi'nin 17. âyetinde geçtiği gibi, *bozulduktan sonra var edilen her şeyi* ifade etmektedir.⁷⁹ Elbette ki Kur'an'da geçen arz kavramı sadece dünya değil; dünya, yerküre, toprak ve bölge anlamlarına da gelmektedir.⁸⁰ Ama bütün bu anlamlar, dünya kavramının kapsam alanının dışında değildir. Dünya, hem yeryüzünü, hem gökyüzünü ve hem de duyu-ötesi âlemi kuşatacak genişlikte bir olgusalıktır.

Bir başka açıdan dünya, görünen ve görünmeyen varlık alanlarını ortak şemsiye altında toplayan bir kavramsallaştırmadır. Özellikle arz kavramını genelleştirerek dünya diye isimlendirme, İslâm'ın dünya hayatına getirdiği tanım ve ölçünün yanlış anlaşılmasına yol açmıştır. Buradan yola çıkarak söylemek gerekirse, el-hayâtü'd-dünya kavramına Hz. Osman (ö. 35/655) döneminden itibaren *bireysel, öznel bilinç düzeyinde*, özellikle Ortaçağ'dan itibaren de *toplumsal, nesnel bilinç düzeyinde* anlamlar yüklenerek bazı Müslüman çevrelerde İslâm'ın, üzerinde yaşadığımız dünyayı (yer küreyi) kötülediği sanılmış, bu dünyadan yüz çevirmenin fazilet ve yükselme sebebi olacağına inanılmıştır.⁸¹

Halbuki Kur'an, üzerinde yaşadığımız yer küresini, yani jeolojik anlamdaki dünyayı anlatmak üzere 'arz/yer' kelimesini kullanmıştır. Yer küre ile onun üzerinde yaşanan hayat arasın-

da yakın bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişkiler ağından dolayı 'dünya' kelimesi zaman içerisinde üzerinde yaşadığımız gezegenin adı olarak da kullanılmaya başlamıştır.⁸²

Diğer taraftan 'arz' kelimesi, yeryüzünün coğrafi ve jeolojik yönünü, *dünya* ise, hayat veya insan hayatı ile (ilgi)li yönünü temsil etmektedir. Bu nedenledir ki dünya, hayat kelimesiyle birlikte kullanılmış ve âhiret kavramının mukabili olarak zikredilmiştir. Nitekim ölümden önceki herşeye dünya, ölümden sonraki herşeye ise, âhiret denilmesi bu yüzdendir. Gitgide insanî bilinçte, insanın fizyolojik ihtiyaçları dünya kavramı içine dâhil edildiği gibi, aile bağları, yakın ve uzak çevre, servet ve mülkiyet, politika ve ekonomi de dünya kavramı içine dâhil edilmiştir.

Sûfiler ise dünyayı, tasvir etmek manasında değil de değer biçme manasında insanı Allah'a gitmekten alıkoyan her şeyi, genelleme yoluyla dünya kavramı içine sokmuşlardır. Hatta dünya, nefsin zevklerinden, para ve mal varlığından ibarettir, diyenler olmuştur.⁸³ Bu sebeple, dini hassasiyeti zayıf olan kimselere *ehl-i dünya* ismi verilmektedir. Halbuki Kur'an'da dünya için '*laibûn/oyun*' ve '*lehvûn/eğlence*' diyen ve dünyanın içsel ilgi yanına dikkatler çeken âyetler olduğu gibi, "*hak-kun/gerçek*" diyen ve dünyanın dışsal yanına dikkatleri çeken âyetler de vardır.⁸⁴ O halde uzağında durulması gereken varlık-dünya, içte, ilgi tarafında aranmalıdır.

Yukarıda da görüldüğü gibi, Kur'an'da yer alan "*el-hayâtü'tü'd-dünya*" tamlaması, dilbilim açısından sıfat tamlaması şeklinde yorumlandığı zaman -ki tamlama sıfat tamlamasıdır- "yakın ya da kısa hayat" anlamına geliyor. "Yakın olmak" iki şekilde de izah edilebilir:

(a) Dünya, duyularımızla ilişkide bulunduğumuz bir hayattır. Yeme-içmeden, nefsanî arzu ve isteklerden üremeye, doğumdan-ölüme, savaştan barışa varıncaya kadar bütün insan hayatını ilgilendiren olayların cereyan ettiği bir mekândır.

Bu açıdan âhirete nispetle dünya çok kısa/yakın, dünyaya nispetle âhiret uzaktır. Burada kullandığımız uzaklık göreceli bir zaman yönündendir.

(b) Yine yakın olmak, somut anlamda varlık alanının insan bilincine yaklaştırılmış olmasındandır. “Âhiretin önündeki hayât” anlamına gelen dünya, mütetekellimlerin çok kullandığı ‘şâhid-gâib’ ilişkisi bağlamında değerlendirdiğimiz zaman, insanın yaşadığı varlık alanı, hem Allah’ı hatırlatıcı⁸⁵ ve hem de mükellefiyetlerin yaşandığı mekan olması hasebiyle değerler bazında pozitif bir anlam taşır. Çünkü Allah, “gökleri ve yeri hak ile yaratmıştır”⁸⁶. Âyette geçen “hakla yarattı” pasajının anlamı, hakkın ortaya çıkması ya da hakka götüren bir delil olması yönüyledir.⁸⁷ Burada varlık, bizzat bilginin konusu yapılarak araç değerlerle dünyanın, insan yaşamı için yaşanılır kılınır hale getirilmesi istenmektedir. Bu övgüye değer bir tavidir. İşte dünya dediğimiz varlık alanı, insandan bitkilere, topraktan suya, ateşten havaya, hayvanlardan yakın semâya vb. varıncaya kadar, insan idrâkine yaklaştırılmış, somut varlıklar dünyasıdır/alanıdır. Bizzat insan ve onu çevreleyen varlık alanı, onun bilgi objesini oluşturan en yakın unsurlardır. Bunların her birisi, İslâmî bakış açısında bir amaç değil, araçtır. Bu sebeple insan, araç ile amacı birbirine karıştırmamalı, araç değerlerle dünyayı yeniden anlamlandırma görevinin de kendisinin olduğunu bilmelidir. Belki buna müspet manada İslâmî dünyevîleşme demek mümkündür.

Hiç şüphesiz yeryüzü, Allah’a giden yolda yol gösterici olmak bakımından bir araç olarak çok değerlidir; zira, burası, Allah’ın sıfatlarıyla ilişkili bir varlık alanıdır. Tâbir-i câizse, yeryüzü bütün unsurlarıyla, Allah’ın sıfatlarına aynalık yapmaktadır. Dünyanın yeryüzüne bakan cephesi bu yönüyle güzel olup, değersiz ve nefret edilecek bir yer değil, aksine, bir aşk kaynağıdır. Beşerî kulluğun geliştiği, Allah’ın isminin yüceltildiği bir yerdir. Kevnî âyetler burada tecelli eder. O taktir-

de, dünyanın bir cephesini oluşturan içerisinde yaşadığımız bu hayat, amacına uygun olarak anlamlandırılmalıdır. Çünkü, Allah bizden bunu istemektedir. Yeryüzü a'raz olarak, yaşanılır kılınmak için maddî ve manevî plânda mü'minler tarafından imar edilecektir. Bu, halife oluşun bir gereğidir. Böylece dünya, âhiretin mukâbili olarak değerlendirildiği zaman, anlamlandırılma açısından "*dünyada iyilik yapanlara âhirette iyilik vardır.*"⁸⁸

Ölüm öncesi hayat için bir hazırlık yeri olan dünya âhiretin üretim mekanıdır. Nitekim Kur'an'da şöyle buyrulur: "*Âhiret kazancını isteyen kazancını artırırız; dünya kazancını isteyen de ondan veririz; ama âhirette bir payı bulunmaz*"⁸⁹ Bundan dolayı, bir rivâyette de "*dünya, âhiretin tarlasıdır*"⁹⁰ denilmiştir. Allah yeryüzündeki her şeyi insanlar için yaratmıştır.⁹¹ Öyleyse insanın, onların maddî nimetlerinden faydalanması, onlara sahip olması, mutluluğu yakalama adına kötû ve haram değildir. Yani, dünya mutluluğu, âhiret mutluluğunun karşılığı olamaz. Nitekim bir âyette hem dünya ve hem de âhiret için iyilik istememiz istenmektedir: "*Rabbimiz! Bize dünyada da iyilik ver, âhirette de iyilik ver.*"⁹²

Netice olarak, Kur'an'da geçen 'dünya' kelimesinin etimolojisi, anlam bakımından analiz edildiği zaman, din-dışılıktan ziyâde, dinî bir anlam taşıdığı görülür. Sözcüğün arkâik Arapça'da "yakın olmak" anlamındaki '*denâ*' kökünden geldiğini düşünülürse, dünya kelimesi, insanı Allah'a yaklaştıran bir araç olmaktadır. Bundan dolayı Kur'an devamlı sûrette insanı, insanın bilincine yaklaştırılan tabiat hârikaları üzerinde tefekkür etmeye davet eder.⁹³ Kur'an'da dünya ve doğa, alçaltıcı bir vurgu eşliğinde insan idrâkine sunulmaz. Kur'an'da uyarı, sadece dünya hayatının, âhiret hayatı gözardı edildiği taktirde Allah'la olan ilişkiyi saptırıcı mâhiyetine yöneliktir. Her ne kadar el-hayâtü'd-dünya ifadesi, dünyayı dünya ile sınırlandırarak ahlâkî değerleri hiçe sayan bir anlam alanına sahip '*sekû-*

ler' kelimesine çok yakın duruyor gibi görünse bile, gerçekte İslâm'ın âlem görüşünde kavramın böyle bir anlamı içeren karşılığı bulunmamaktadır.⁹⁴

B. el-Hayâtü'd-Dünya Kavramının "Değersiz Hayat" Anlamında Yorumlanması

Dilcilere göre 'dünya' kelimesinin bir diğer anlamı, onun 'denâet'den 'ednâ' ism-i tafdilinin müennesi olup *pek alçak* manasına bir sıfattır. el-Hayâtü'd-dünya, es-semâü'd-dünya, ed-dârü'd-dünya gibi isimlere sıfat olarak kullanılmıştır. Bundan başka âhiret kelimesi gibi ve onun karşısı bir isim olarak da kullanılır ki, o zaman el-hayâtü'd-dünya yahut ed-dârü'd-dünya terkiplerinden birinin yerine geçer. Bununla beraber Kur'an'da bu mana hep "el-hayâtü'd-dünya" sıfat tamlaması olarak yer almıştır. Şu halde ancak, "hayat-ı dünya" değil, dünya denilen hayat, yani aşağılık ve alçak hayat anlamındadır.⁹⁵

İslâm'ın erken dönemlerinde 'el-Hayâtü'd-Dünya' kavramına 'alçak ya da çok değersiz' gibi anlamlar yüklenmesinde ve bu anlamların Müslüman kültüründe hızla yaygınlık kazanmasında biraz da yalın bir dil kullanan zâhitlerin büyük payı vardır. Nitekim, *Süfyân-ı Sevrî* (ö. 161/778), "dünya denmesi, onun, alçak ve değersiz oluşu sebebiyledir"⁹⁶ derken; *Ebü Süleymân ed-Dârânî* (ö. 215/830) ise, dünyayı, "seni Allah'tan uzaklaştıran şeydir"⁹⁷ şeklinde tanımlamıştır. *Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî* (ö. 672/1273) ise, dünyayı, "Allah'a karşı ilgisizlik olarak tanımlar. Kumaş, para, ölçüp tartmak ve kadın dünya değildir, aksine dünya, Allah'tan ilgiyi kesmektir", şeklinde çok güzel bir dünya tasavvuru ortaya koyar. Yine o, 'dindünya' ilişkisini, "deniz-gemi" metaforuyla anlatır. Nasıl ki, geminin su üzerinde olması geminin yürümesine yardımcı oluyorsa, Allah'la ilgiyi kesmemek üzerine kurulu bir dünya

anlayışı da dinin ayakta durmasına yardımcı olacaktır.⁹⁸ Mevlânâ düşüncesinde, terk-i dünya yok, dünya kurma vardır. İslâm dini, kirli ve günahkar bir varlık olarak “dünyayı” dışta, yani eşyanın maddesinde değil, içte (ilgi) tarafında arar. Bir hadiste denildiği üzere: “Her ne şey ki seni Rabbinden çekip kendisi ile meşgul ederse dünya odur.” Öyleyse, uzağında durulması gereken bir süflî varlık-‘dünya’ varsa, o içimizde aranacak demektir. İlgi tarafı ile arada gerektiği kadar bir temas boşluğu bırakmaya özen gösterdikten sonra, dış görüntüleri olarak mal-mülk tarafı ile ilişki kurmanın herhangi bir sakıncası olduğu söylenemez. İç dünyamıza hükmetmeye kalkmadıkça yiyecek, içecek, giyecek olarak madde tarafının haram kılınması için bir sebep yoktur: “De ki: Allah’ın kulları için çıkardığı zîneti ve temiz-hoş rızıkları kim haram etmiştir?”⁹⁹ Evet, bu âyetten anlaşılıyor ki, uzağında durulması istenen kirli ve günahkar “dünya” eşyanın maddesinden kişinin iç âlemine (kasıd ve niyetine) aktarılmış olmaktadır. Nitekim, dünya malı, kalem kalem sayılıp dökülecek olsa, her birinin kendi maddesinden çok peşine taktığı hırs ve ihtiraslardan dolayı aşağılandığı görülür: “Kadınlar, oğullar, yüklerle altın ve gümüş, salma atlar, davarlar, ekinler.”¹⁰⁰ Bunların hepsi, şüphe yok ki dünya malı.. Fakat hepsi de, dikkat edilsin, kadın, oğul, altın ve gümüş v.s. oldukları için değil, hizmetine koşuldukları dünya hayatının türlü ihtiraslarını karşılama sıfat ve yeteneğine sahip nesneler oldukları için kirli ve günahkardır. Dünya hayatı ki, yine Kur’an ifadesiyle, “bir oyun ve eğlence, bir süs ve övünme (tefâhür), mal ve evladda çokluk yarışı” demektir.¹⁰¹ Dünya malı dediğimiz de, bir bakıma o his ve ihtiras taşkınlığının bir yerde soyut halden çıkıp gövde ve cisim halinde dışarılışmasından ibarettir. Şurada sürü ile mal ve evlâd, burada kantarlarla altın ve gümüş, ötede besili at ve davar sürüleri... Hepsi de Kur’an’ın metâ-ı gurûr dediği nesnelerdir. Yine hepse, câhiliye devrinin İslâm’a devrettiği toplum yapısı-

nın kolay silinemeyen dekoratif unsurlarından başka şeyler değil. Buna göre, dinin ilk günlerinden başlayarak önünde hazır bulduğu toplum yapısının gerçekten savruk, gösterişçi ve –muhakkak öyle demek gerekiyorsa- feodal yaşama biçiminin karakter çizgilerini eksiksizce sürdürdüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. İslâm'ın, diğer taraftan, bir kısım tavizlerle beraber, aslında en büyük hasım olarak karşısına aldığı hayat tarzını da burada aramak gerekir. İslâm, mala mal varlığından değil, kibir ve gurûr metâi, çokluk yarışı olduğundan karşıdır; ve de –ilâve edelim- işin o yanı söz konusu oldu mu öyle çekingen ve tereddütlü değil, sonuna kadar sebatlı ve kararlı olarak karşı! Weber'in ve bir kısım batılı tarihçilerin İslâm'ı feodal yapı bir din olarak takdim ederlerken düştükleri hata da bizce buradadır. İslâm'ın herhalde kendini kısa zamanda “dünya”ya uydurmayı başarmış bir din olduğuna kuşku yoktur. Bu uyumu, önünde hazır bulduğu toplum yapısına (özellikle feodal yapıya) körü körüne teslimiyet manasına kadar vurdurmamakla beraber, dinin dünya nimetleri karşısında mü'mine oldukça geniş bir yaklaşım payı tanıdığı rahatlıkla söylenebilir.¹⁰²

Diğer taraftan, “*el-hayâtü'd-dünya*” tabiri, zaman olarak içinde bulunduğumuz şu ânı ifade etmektedir. Kur'an'da ‘dünya’nın zaman anlamını ifade etmesini şu âyet çok güzel açıklar: *‘Onlar, kendilerine söz verileni gördükleri gün dünyada sadece gündüzün bir müddeti eğlendiklerini sanırlar.’*¹⁰³ Şu rivâyet de bu anlamı doğrular: *“Dünya, bir zamandır ve o zamanı itaatle geçiriniz.”*¹⁰⁴ Zaman bilincinin dahi bugünden ileriye aynı tolerans ölçüleri içinde tutulduğunu söylemekte hata yoktur. Geleceğin görünen ve görünmeyen ihtiyaçlarına bir miktar tasarrufla hazırlıklı olmak ve o sayede dara düşmemek (ve düşürmemek) için bugünden ileriye “yarı”ı düşünmeyi İslâm daima teşvik etmiştir. Yaşanılan ân’a bağlı ve onunla sınırlı bir zaman bilinci, olsa olsa içe dönük, kapanık bir zühd

ve riyâzeitin ve onların pratigine yönelik bir “çile doldurma”nın harcı olabilir. Kulluk ve ibadet yolunda günün her dakikasına hakkını vermek için gözlerini geçmişe ve geleceğe kapalı tutan bir riyâzet ilk İslâm’ın yabancısidir. Kuruluş çağında ve öz kaynaklarında İslâm, anlaşıyor ki, ertesi yüzyılların ve değişik kültür çevrelerinin renk renk inanç ve itikat karışımına gelinceye kadar “dünya” ilişkisinde sert sınırlamalara ihtiyaç duymamıştır.¹⁰⁵

Dünyayı değerli veya değersiz kılan yargılar, mutlak ve nesnel değil, öznel ve izafidir. Sözgelimi, kıymetler açısından iki değerli madde (altın ve gümüş örneğinde olduğu gibi) birbiriyle kalite ve değer açısından mukayese yapılırsa, birisinin diğerinden daha çok değerli olduğu kanaatine varılmış olsa bile, diğeri çok değerli olan karşısında tamamen değersizdir, sonucuna ulaşamaz. İşte bunun gibi yalın olarak dünyanın ‘denâet’ kökünden türediği kastedildiğinde âdi, bayağı ve rezil bir hayat şekilde değerlendirilmesi, Allah’ın hiçbir şeyi gayesiz ve amaçsız olarak yaratmadığı ilkesiyle bağdaşmamaktadır. Dünya kelimesinin ‘denâet’ kökünden türediğini varsayalım. Buradaki değersizliğin ölçüsü neye ve kime göredir? Her zaman için bu âleme değersiz ve bayağı diye mi bakacağız? Bu soruların cevabını en güzel bir şekilde İzutsu’nun altını çizerek alıntılatacağımız şu cümlesinde bulabiliriz: “*Bu âleme alçak bir şey gözüyle bakmak, ancak öteki âlemin değerli ve önemli olduğu düşüncesinin yerleştiği yerlerde mümkündür.*”¹⁰⁶ Aksi taktirde, dünyayı genellemelere giderek lânetlenmiş bir gözyaşı vadisi olarak değerlendirmek İslâmi bakış açısına aykırı bir durumdur. Âyetlerde olumsuz bir anlam yüklenen dünya kavramı, Allah’ın en güzel bir şekilde yarattığı dünyanın kendisi değil, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, olsa olsa, ancak o dünyada insanın yaşadığı hayatın niteliği olabilir.¹⁰⁷

Kur’an, dünyanın mâhiyetine dikkatlerimizi çeker. Dünyanın bu yüzü, insanın hevâsına bakar. Çünkü insan, iki özelli-

ge sahip bir varlıktır. Ontolojik manada insanı, diğer canlılardan ayıran bu özelliklerden birisi ilâhi öz (nefha), diğeri ise, dünyevîleşmeye meyyâl olan nefs'tir. İnsanın doğuşuyla birlikte getirdiği ve inanmanın da cevheri olan ilâhi öz, onu aşkın olana bağlamaya çalışırken; dünyevî tabiatında içkin olan nefs, onu zaman olarak buraya, şimdiye bağlamaya çalışır.¹⁰⁸ Halbuki, Kur'an'ın öğretisi ya da mesajının temel ilkesi, gaybı hatırdan tutmaktır (takvâ). Gayb, çeşitli anlamlara gelmesine rağmen, özel manada, "el-Âhire" manasını da içine alır. *el-Âhire*, *ötede olan; burada ve şimdi olmayan, ama burası ve şimdinin götürmesi gereken şey*, demektir. Kur'an'ın, insanlara sık sık 'yarın için birşeyler hazırlamasını'¹⁰⁹ söylerken kastettiği mana budur. Kur'an terminolojisinde *el-Âhire*'nin mukâbili, *ed-Dünya*'dır. Bu iki terim birbiriyle bağlantılı iki anlama sahiptir. Birisi zaman unsuru içerir. Bu açıdan *ed-dünya*, kelime olarak alındığında "yakın", "burada" ve "şimdi" olan anlamına gelirken; *el-âhire*, buraya ve şimdiye ait davranışların neticelerinin ortaya çıkacağı "geleceği" ifade eder. İkinci anlam da birincisiyle yakından irtibatlıdır. *ed-Dünya*, "alt seviyedeki değerleri", "düşük, bayağı, basit dürtüleri ve güdülerini" ifade ederken; *el-Âhire* ise, "yüce değerleri, yüce hedefleri" temsil eder. Kur'an Mekke ticaret toplumunu eleştirirken: "Onlar bu hayattan görünen kısmını biliyorlar, halbuki onlar, âhiretten *gâfildiler*"¹¹⁰ dediğinde, bir taraftan, zaman açısından burada, şimdiyi ve düşük değerde olanı, diğer yandan da henüz gelmemiş, ama kesinlikle gelecek olanı ve yüce değere sahip olanı hatırlatır.¹¹¹

Temelinde, Allah ve âhiret inancı bulunan bir "dünya görüşü"ne dayanan Kur'an, insanların dünyevîleşmelerini engellemek için, dünya hayatının insan içgüdüleri açısından çekiciliğini, bu çekiciliğin insanın ölümlülüğü karşısındaki değerini ve âhiret ile mukayesesini durumunda değerinin düşüklüğünü, benzetmelerle (mesel) de ortaya koyar:¹¹²

“Biliniz ki dünya hayatı, bir oyun bir eğlence, bir süs, aranızda bir övünme ve mal-evlât konusunda bir çokluk yarışında bulunmadan ibarettir. Bir yağmur misâli: Onun bitirdiği, çiftçileri sevinçten hayrete düşürür. Bir de görürsün ki, sararmış çerçöp olmuştur. Âhirette ise şiddetli bir azab, bir de Allah’tan bir mağfiret ve rıza vardır. Dünya hayatı bir aldaniş metâından başka bir şey değildir.”¹¹³

Kur’an’a göre dünya hayatı âhiretle mukayese edildiğinde “oyun ve eğlence”, “aldatıcı”, “kısa/az”, “geçici” ve “sınırlı bir zaman diliminde faydalanılacak geçimlik”tir. Şu âyetler grubunda sözünü ettiğimiz durumlar çok açık bir şekilde ifade edilmektedir:

“Dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir. Müttakî olanlar için âhiret yurdu muhakkak ki daha hayırlıdır.”¹¹⁴

“Bilin ki dünya hayatı ancak bir oyun, eğlence, bir süs, aranızda bir övünme ve daha çok mal ve evlat sahibi olma isteğinden ibarettir. Tıpkı bir yağmur gibidir ki, bitirdiği, ziraatçıların hoşuna gider. Sonra kurur da sen onun sapsarı olduğunu görürsün; sonra da çerçöp olur. Ahirette ise çetin bir azap vardır. Yine orada Allah’ın mağfireti ve rızası vardır. Dünya hayatı aldatıcı bir geçimlikten başka bir şey değildir.”¹¹⁵

“Bu dünya hayatı, aldatma metâından başka bir şey değildir.”¹¹⁶

“Dünya menfaati önemsizdir/azdır, Allah’tan korkanlar için âhiret daha hayırlıdır ve size kıl payı kadar haksızlık edilmez.”¹¹⁷

“Allah dilediğine rızkını bollastırır da daraltır da. Onlar dünya hayatı ile şımardılar. Oysa âhiretin yanında dünya hayatı, geçici bir faydadan başka bir şey değildir.”¹¹⁸

Yukarıdaki âyetlerin muhtevasında dünyanın dışta değil, içte, yani ilgi tarafında aranmasına ve öz niteliğine dikkatlerimiz çekilmektedir. Yoksa, dünya hayatının bizzat kendisi/dış

maddeyi kınanmamaktadır. Çünkü, yüce hedefleri taşıyan âhiret mutluluğunu kazanmak bu dünya hayatında gerçekleştirilecektir. Şimdi'yi yaşadığımız bu hayatın, oyun ve eğlenceye benzetilmesi, süresinin az olduğunu beşerî dil seviyesinde anlatmamdır. İnsan, bir oyun ve eğlenceye başladığı zaman bir haz duyar. Sonra insanın haz aldığı bu şeyler sona erince, içinde bir nedâmet/pişmanlık kalır. İşte bu dünya hayatı da böyledir. Gündelik hayatta, ölüp giden insanlarla ilgili konuşulurken, *'hayata sımsıkı sarılan'*, *'hayat dolu bir insan'* ya da *'tam yaşayacağı sırada öldü'* gibi ifadeler kullanılır. Bütün bu ifadeler, kısa olan insan ömrünün âhiretin ebediliği karşısında bir acziyet itirafıdır. Zaten Kur'an'da, dünya hayatının kısa oluşu ve sınırlı zaman diliminde yararlanma gibi tasvirlerle bu anlatılmaktadır. Ayrıca bu âyetlerde *"dünya-metâ"* , *"âhiret-takvâ"* bir takım niteliksel kavramlarla birlikte değerlendirilmeye çalışılmıştır. Kur'an'da geçen *"metâ"* kavramı, dünyaya ait olan şeylerin değerini ifade etmede kullanılan bir kavramdır. *"Metâ"* kelimesinin temel anlamı, *kendisinden sınırlı bir zaman diliminde faydalanılan şeydir*.¹¹⁹ Diğer taraftan *metâ*, *kâr* ve *temettü* ile yakın ilişkisi dolayısı ile (*metâ*, *temettü* ve *intifâ'* ile bir kökten gelir), daha nötr olan *mal* kavramına göre başından beri daha ağır bir şüphe altında tutulmuş olabilir. *"Metâ-ı hayat et-dünya"* ve *"metâ-ı gurûr"* deyimlerinde bu şüpheyi açık ve belirgin şekilde görmek mümkündür. Gurûr burada aldatıcı ve gözboyayıcı demek olup o türden boş şeylerle öğünmek, ululuk taslamak manasında kullanılmıştır. *"Metâ-ı gurûr"* müşteriyi kandırmak için allanıp pullanarak hoşgösterilen ve alındıktan sonra aşağılık olduğu anlaşılan *metâ* demektir. İşte hayat-ı dünya budur.¹²⁰ Herhangi bir nesneyi *"metâ"* (*metâ-ı gurûr*) yapan vasıflar bununla, dikkat edilmiş olmalı ki, malın madde ve yapısından kullananın, yani alıp verenin kasıt ve niyetine aktarılmış olmaktadır. Basit bir tatmin veya paraya çevrilebilir olmanın ilerisinde hırs ve tamâ, gösteriş ve gösteri, sa-

yı bolluğu ile öğünme ve aslında hiçlik tarafı ile beraber kişilik değerleri üstüne sıvrılan her türlü his ve ihtiras taşkınlığı... Hepsi de boş ve temelsiz, fakat öyle olduğu kadar da aldatıcı, gurur verici şeyler! Bütün bu sıfatların uzanıp yöneldiği ve sıvrıldığı varlık her ne ise –canlı ya da cansız- kendiliğinden “metâ-ı gurûr” haline gelmiş sayılır. Öylece, hergün alınır satılır nesnelerin (kumaş, altın, gümüş, davar v.s.) yanı sıra kadın, evlât ve ayal de –şayet aynı taşkınlığa vesile oluyorlarsa- aynı sığata (metâ-ı hayât-ı dünya tavsifine) hak kazanıyor demektir. His ve ihtiras taşkınlığı önüne gereği kadar had ve hudud koyduktan sonra eşyanın maddesine yaklaşmakta sakınca görülemeyeceği bununla bir kere daha anlaşılmış olmaktadır.¹²¹ Kısaca, metâ’ dünyanın mâhiyetini ifade eden bir kavramdır. Bu sebeple bir de herkesin dünya hayatından ne anladığına bakmak gerekir. İnsanlar çoğu defa dünya hayatını; kişisel istek, arzu, meslek, hedef ve gayelerine göre değerlendirilmektedirler. Herkesin zihninde kurguladığı öznel bir dünyası vardır. Örneğin dünya bir çiftçiye göre, sadece ekmek ve biçmek yeri, bir bilim adamına göre bilim alanı, bir âbide göre ibadet mekanı, nefsinin esiri olmuş bir kimseye göre gönlünce eğlenme yeridir. Bundan dolayı, kimileri âhireti unutarak, dünyayı ebedileştirme yoluna giderken, Allah’a karşı sorumluluk bilinci taşıyan kimseler (müttakîn) ise, ebediliği dünyanın mâhiyetinde aramazlar. Eğer, Kur’an’a göre, dünya ve âhiret kavramlarının niteliklerini karşılaştırsak, dünya nimetlerinin daha az, âhiretin daha çok; dünya nimetlerinin sonlu, âhiret nimetlerinin devamlı olduğunu anlarız.¹²²

Kur’an, sürekli aşkınlık, yücelik ve “öte” fikrini insanda canlı tutmak için Allah’a karşı sorumluluk bilinci anlamı taşıyan ‘*takvâ*’ kelimesini öne çıkarır. *Takvâ*, insanın ahlâki alanda bozulmaya karşı kendini korumasına ve kendisini şahsiyet açısından çözülüp dağılmaktan kurtarmasına yardımcı olan ve özünde erdemli nitelikler taşıyan bir kavramdır. Kur’an’daki

bütün âhiret fikri, işte bu kavrama dayanır. Eğer insan kalbini, zihnini, gözlerini, “aşkınlığa” çevirir ve yöneltirse ve “ben”inde/”bilinç”inde, gereken sorumluluk duygusunu oluşturur ve geliştirirse; yeterince takvâya da sahip olacaktır ve hatta “Hüküm Günü”ne bile gerek kalmayacaktır. Çünkü “Hüküm Günü”nde karşılaşılacak olan şey, insanın *şimdiki* davranışlarının değerlendirilmesidir.¹²³

Âhiret olmaksızın insan, salt, *anlık doyumlara dayalı yaşama* haline düşer. Allah’a karşı sorumluluk bilincini diri tutmak anlamına gelen takvâ, elbette insana, âhirette değil, burada gereklidir. Âhiret kavramıyla birlikte takvâ kavramının geçmesi, âhiretteki kurtuluşun dünyada takvâya dayalı bir yaşam biçimini gerçekleştirmekle alakalı olduğunun hatırlatılmak istenmesinden dolayıdır. İşte insanda takvâyı harekete geçiren güç, âhiret sorumluluğudur. İnsanda âhiret bilinci, takvâyı gözardı eden insanın eşyanın çekiciliğine dalıp giderek buraya, şimdiye (ed-dünya) çakılıp kalmasını önler. Evet, “ben burada yaşıyorum ama öteye mensubum” fikrinin kökleşmesine âhiret şuuru yardım eder.

Elbette her insanda ebedilik (huld) düşüncesi vardır. Kendisinde yeterli düzeyde “takvâ” gelişmemiş insanlar, Kur’an’ın “aldatıcı zevk ve geçinme” diye tanımladığı dünyanın câzibesine tutularak “*ebedi*”liği bu dünyada aramaya kalkabilirler. İslâm öğretisine göre bu dünya geçicidir. Eğer hakikaten ölümsüzlük ve ebedî saadet arzu ediliyorsa, öteki-hayat ilkesi hayatın temeli kılınmak zorundadır. Şu âyetler bu gerçeği dile getirir:

“Geçici dünya malını istiyorsunuz. Oysa Allah âhireti kazanmanızı ister.”¹²⁴

“Mal ve oğullar, dünya hayatının süsüdür. Ama bâkî kalacak yararlı işler, sevap olarak da, emel olarak da, Rabbinin katında daha hayırlıdır.”¹²⁵

İslâm öncesi câhiliyye toplumunda yaygın olan anlayış, bu

dünyada her şeyin boş olup, onun ötesinde de hiçbir şeyin mevcut olmadığı, dolayısıyla kişinin şu fani hayatının mümkün olduğu derecede tadını çıkarması gerektiği felsefesine dayanır.. Zevk düşkünlüğü, câhiliyenin dünyevi zihniyetli insanları için, çıkarılabilecek yegâne sonuçtur. Bu dünyanın sınırları ötesinde hiçbir mevcûdiyet olamaz. Onlara göre dünya mevcut olan yegâne dünyadır.¹²⁶ Onların sınırlı bu dünya tasavvurunu Kur'an şöyle aktarır: "*Hayat, ancak bu dünyadaki hayatımızdır. Ölürüz ve yaşarız; bizi ancak zamanın geçişi yokluğa sürükler, derler.*"¹²⁷

Nitekim Kur'an, böyle bir insan tabiatından daha somut bir biçimde bahseder: "*Fakat o, dünyaya meyletti (ahlede ile'l-arzı) ve hevâsına uydu.*"¹²⁸ Bu âyette, 'ilâ' edatıyla kullanılan 'el-arz' sözcüğü, yalın anlamda ed-dünya kavramı karşılığında dünyevileşmek/sekülerleşmek anlamına gelmektedir. Açıkça bu âyette, insan hayatını maddi dünya ile sınırlandıran ve ahlâki değerleri hiçe sayarak dünyayı doya doya yaşamak isteyen bir kimsenin psikolojisi anlatılmaktadır. İslâm'ın reddettiği dünyevileşme budur. Arapça'da insan bir şeye meylettiği zaman 'ahlede ileyhi' denilir.¹²⁹ İnsanda dünyevileşme anlamında *huld/ebedilik* düşüncesini körükleyen ve taşıyan unsurlar arasında servet, taraftar çokluğu, istiğnâ, büyükleme, nankörlük gibi durumların etkileyici olduğu bir gerçektir. Bunlar tutkularının esiri olmuş ve bakışlarını buraya çevirmiş olan insanlarda *Allah'ı unutma* gibi bir sonucun doğmasına yol açar. Nitekim câhiliyye şâiri *Tarafe'nin Muallâka'sından* alınan şu iki mısra, aslında onların bu dünyada hulûd (ebedilik) düşüncesi bulmanın imkansız olduğunun bilincinde oluşları ile zevk peşinde koşmaları arasındaki ilişkiyi her şeyden daha iyi ve açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

"Ey beni savaşa girmekten ve zevk peşinde koşmaktan alıkoymak isteyen kimse, eğer bunları yapmazsam sen, benim *ebedî yaşayacağımı* bana sağlayabilir misin? Mademki benden

ölümü defetmek senin elinde değildir, o halde ölüm gelinceye kadar beni zevklerimle baş başa bırak.”¹³⁰

İslâm öncesi (câhiliye) şiir, bedenî keyf ve haz türküleriy-
le doludur. Onlar için en yüksek zevk kaynağı, kadın ve şarap-
tır. Câhiliyye şiirinin muhtevasını hep bunlar oluşturur.¹³¹
Hz. Peygamber, işte böyle zevk peşinde koşan, ahlâkî değerle-
re kayıtsız kalan bir nesil içinde, gelecek hayat (âhiret)la ilgi-
li inancı tebliğ etti. Çevresinde şımarıklık, dünyevilik ve zevk
peşinde koşma dışında hiçbir şey yoktu. Kur’an, onların gele-
cek hayata karşı duyarsız oluşlarını şöyle anlatır: “*Dünya ha-
yatı ile övünenler bilsinler ki, dünyadaki hayat âhiret yanında
sadece bir geçimlikten ibarettir.*”¹³²

Mekke müşriklerinin bütün gayretleriyle bu dünyada refah
içinde yaşama arzusu, onları nihilist bir anlayışa götürmüştür.
Zeki, yetenekli tüccarlar, dünya arzusuyla dolu iş adamları
olan bu insanlar, gelecek hayata, âhirete ait hiçbir şey öğren-
mek istemiyorlardı. Mekke’lilerin Kur’an’ın tekrar dirilme fik-
rine karşı olan bu olumsuz davranışları, ancak iş adamı olmak
zihniyetiyle izah edilebilir. Bu onlarda zengin tüccarların ken-
dine güvenme halini, Kur’an’ın deyişiyle ‘istiğnâ’¹³³ (kendi ba-
şına buyruklu, Allah’a ihtiyaç duymama ya da Allah’a rag-
menlik) psikolojisini beslemiştir.¹³⁴ Sermaye, ancak âhiret
imanı zayıflamış toplumları sekülerize eder. Güçlü bir âhiret
inacıyla donanmayan insanlarda servet, dinî hassasiyetleri za-
yıflatmakta, hatta gitgide, seküler bir kimlik kazanmada etkili
olabileceğini Kur’an’da şu âyetler çok güzel anlatmaktadır:
“*Mal toplayarak onu tekrar tekrar sayan, diliyle çekiştirip alay
eden kimsenin vay haline! Malının kendisini ölümsüz (ahlede)
kılacağını sanır.*”¹³⁵ Halbuki Kur’an’a göre, dünya hayatını tek
hayat olarak görmek inkarcılıktır: “*Onlar, hayat ancak bizim
şu dünya hayatımızdan ibarettir, biz bir daha dirilecek değiliz
derler.*”¹³⁶

Netice olarak, “dünya” kavramının, “denâet” kökünden

gelmiş olduğunu kabul ederek ‘değersiz’ şeklinde yorumlasak bile, bu anlam yalın olarak değil, âhirete nispetle ve iç dünya-ya hükmedici ilgi düzeyinde değerlendirilmelidir. Yoksa bizâtihi dünya, kötülenecek bir mekan değil, aksine, değerli bir yerdir. O halde dünyanın dışında ve uzağında değil, Allah’ın hoşnutluğunu celbedecek işlerle, dosdoğru içinde ve ortasında olmak gerekir. Fakat dahası var. Dünya bir yanı ile de, beşerî ihtirasların birikim ve odak noktası olarak alt edilecek bir düşman, bir hasım kuvvet .. Ama o haliyle de önünden kaçarak değil, içinde kalıp zararlı tesirleriyle savaşarak alt edilecek bir hasım! Madem ki manevi varlığını “mâsivâ”ya (Hak’tan öte her türlü ilgi ve ilişkiye) karşı korumak ve ona kapılmamak gerekiyor; bu ondan elini, eteğini çekmek ve devamlı kaçmakla değil, etrafını saran geçici, fânî tezahürleriyle durup dinlenmeden uğraşmak ve pençeleşmekle mümkün olur. Savaşmak için düşmanın da savaş ortamında olması şarttır.¹³⁷

Dünya ister Tanrı varlığının tecellisi, ister türlü kötülükleri göğüslenecek bir hasım olarak alınsın, iman ehli için atlanıp geçilecek bir durak değil, kâh tecelli neşvesini tadarak, kâh “masivâ” tarafıyla boğuşarak içinden bir adım sıyrılmamak gereken bir varlık görünümünü sürdürür. Bütün bunlar, topluca, kişiyi dünya dışına değil, içine çeken motiflerdir.¹³⁸ Buna rağmen, İslâmî anlayışta, gelecekle ilgili her türlü kazanımımızın temel alanı durumundaki dünyanın nasıl olup da belli bir tarihi süreçten sonra tahkir ve tezyife uğradığını irdelemekte yarar vardır.

VI. İslâmî Anlayışta “Öte Dünyacı Dindarlık” Ne Zaman Başladı?

Kur'an'ın ortaya koyduğu “*el-hayâtü't-dünya*” tasavvuru, “*el-âhire*”den kopuk değildir. Maalesef, İslâmî anlayışta, ruhçu yaklaşımların etkisiyle belli bir tarihsel süreçten sonra bu dünya ve gelecek hayat (âhiret) arasında varolan denge bozulmuştur. Halbuki, âhiret yurdundaki beklentilerin kaynağı ve meşrû zemini dünyadır. Bu yüzden dünyanın ve dünyevî işlerin tamamıyla değersiz telakki edildikleri bir hayat mümkün değildir. Biz buradayız, sınırlı bir zaman dilimi de olsa dünyalıyız ve bize verilmiş bir hayatı yaşamakla yükümlüyüz. Nasıl bizim dünyevi tabiatımız ilahi tabiatın bir tezahürü ise, tıpkı bunun gibi dünyevi tabiatımızın daha evrensel boyutlarda ve formlarda bir açılımı olan varlık âleminin maddi ve tabîî fenomenleri de, ilahi amaç ve hikmetin birer tezâhürüdür. Hayatın bizzat kendisi kötü olmadığı gibi, içinde hayatımızı sürdürdüğümüz dünya da bizatihi kötü değildir. Dünya, var kılınan asıl amacından koparıldığı zaman, ontolojik ve ilâhi kökeninden de koparılmış olur. Bu, artık dünyanın

aşkın-ilahi, iç-bâtın ve öte-âhiret boyutlarını kaybedip kendinden ibaret sayılması, kısaca bizatihi izafi olanın mutlaklaştırılmasıdır ki, bu, hiyerarşi düzenini tersine çevirmek, dolayısıyla dünyevi tabiatı ilahi tabiatın önüne ve üstüne çıkarmaktır.¹³⁹ Bu açıdan, tabiat ve top yekûn varlık dünyası değil Allah'tan kopmak, insanı Allah'a yaklaştırmada her biri bir işâret taşıdır, bir göstergedir.

Öte yandan, Kur'an'a göre; “Allah ve Peygamber, hayat verecek şeylere çağırıyor.”¹⁴⁰ Hayat kelimesinin etimolojisini analiz ederken gördüğümüz gibi, hayat, bu âyetle, nihâi hakikatın kendisidir. Bu hayat, dünyada anlamlandırılacaktır. Böyle bir varlık alanı, aşkın varlıkla bağlantılıdır. Sorun, “el-hayâtü'd-dünya”yı reddetmek değil, belki, din-dışı sekülerliğin kutsadığı ve gönüllerle egemenlik yarışına giren, aşırı “hubbu'd-dünya/dünya sevgisi” tutkusunu aşmak sûretiyle kutsala varmak mümkündür. Burada, “hubb” kavramını kısaca tahlil etmede yarar olduğuna inanıyorum. Arapça'da “hubb”, sevgi anlamına geldiği gibi, bitkilerin çekirdek ve özleri anlamına da gelir. Tane manasının yanında bu tanelerin sebebi olan tohum manası da vardır.¹⁴¹ Arapça'da, harfe “u/ü” sesi vererek okutmaya yarayan hareketlerden ‘damme’ bir eylemin şiddet ve gücünü bildirir. İşte el-Hubb kelimesi “dammeli” okunduğu zaman sevgide aşırılığı ifade eder. Bunun aksine, harfe “ı/i” sesi vererek okutmaya yarayan kesre hareketi ise, hafifliğe delâlet eder. Bu sebeple sevilenin, kalpte daima hatırlanıp ifade edilmesinden dolayı sevilen manasına ‘kesre’li olarak “el-hıbb” kelimesi kullanılır. Elbette sevene, sevdiği hafif gelir. Muhabbet kelimesi de aynı kökten türemiştir.¹⁴² *Habbetü'l-kalb* terkibi ise, sevginin, kalbin derinliklerine inmesi, kalbin zarına ulaşması anlamına gelir.¹⁴³ Nasıl ki, tohum, bitkilerin plân ve kaderini ifade ederse, sevgi de insanlığın ve onun ortaya koyduğu uygarlığın özünü ve çekirdeğini ifade eder. Araplar, dişlerin beyazlık ve parlaklığını anlatmak için ‘hube-

bü'l-esnân terkiibini kullanırlar. Bu manaya göre sevgi, insanın sevilen varlığa karşı içinde beslediği temiz ve katışıksız duygu biçimidir. Sevgi manasına gelen “*hubb*”, buğuz kelimesinin zıddıdır. Hubb, sevgi ve muhabbet manası ile eş anlamlıdır. Muhabbet, irade demek olup belli başlı üç anlama gelir:

a) Bunlardan birisi, hoşlanmak ve lezzet duymaktır. Erkeğin karısından hoşlanması gibi. “Onlar, içleri çektiği halde, yiyeceği yoksula, öksüze ve esire yedirdirler”¹⁴⁴ âyetinde geçen sevgi de bu manayadır.

b) İkincisi, fayda için sevmektir. Kendisinden faydalanan bir şeyi sevmek gibi. “Diğer biride ki onu *seveceksiniz*; Allah’tan nusret (zafer) ve yakın bir fetih!”¹⁴⁵ âyeti buna delildir.

c) Üçüncüsü ise, faziletinden dolayı sevmektir. İlim ehlini *sevmek* gibi. O halde muhabbet, iki varlık arasında karşılıklı sevgidir. Allah’ın kullarına muhabbeti, onlara nimet vermesi; kulların Allah’a muhabbeti ise, Allah’ın dinine yakınlık talebidir.¹⁴⁶

Kur’an’da en çok durulan sevgi türlerinden birisi dünya ve hayat sevgisidir. Bu sevgi çoğunlukla, olumsuzluk arz etmektedir. Örneğin: “Andolsun ki, onların (Yahûdilerin) *hayata* diğer insanlardan ve hatta Allah’a eş koşanlardan da daha düşkün olduklarını görürsün”¹⁴⁷ âyetinde, ‘şirk’ koşan herkes bu mananın kapsamına girmiştir. Bilindiği gibi dünya sevgisi, insanda fitridir. Şu âyet buna işaret etmektedir: “*Kadınlara, oğullara kantar kantar altın ve gümüşe, nişanlı atlar ve develere, ekinlere karşı aşırı sevgi beslemek insanlara güzel gösterilmiştir. Bunlar dünya hayatının nimetleridir. Oysa gidilecek yerin güzeli, Allah katındadır.*”¹⁴⁸ Bu âyette, lezzet veren şeylerden istifade etmek, âhiret yaşamına götüren bir vesile olması yönüyle bu vesilelere başvurmak gerektiği anlatılmak istenmektedir.¹⁴⁹ Kur’an’da dünya hayatı ve metânın yerilmesi, onun, amacı dışında kullanılmasından dolayıdır. Aksine, eğer, dünya metânın hakkı

veriliyorsa, bu övülmektedir.¹⁵⁰ Burada asıl sorun, dünya hayatının ve metânın hakkını vermemekte yatıyor.

Arapça'da hubb kökünden türemiş ve bir şeyi sevmenin peşine düşmek manasına gelen “*el-istihbâb*”, istifâl formunda ‘alâ’ harf-i cerri/edatı ile birlikte kullanıldığı zaman tercih etmek ve seçmek anlamına gelir. Yani, iki şey arasından birini diğerine üstün tutmaktır.¹⁵¹ “Dünya hayatını âhirete *tercih edenler*, Allah yolundan alıkoyanlar ve onun eğriliğini isteyenler var ya, işte onlar uzak bir sapıklık içindedir”¹⁵² âyeti buna örnektir. Bu âyette, dikkat edilirse, bir metâ’ olarak dünya hayatını tercih edenler değil, âhirete rağmen dünya hayatını tercih edenler ve üstün tutanlar kınanmaktadır. Dolayısıyla, dünya hayatını amacının dışında kullanmak, dünyayı âhirete tercih etmektir. Kur’an’ın şu uyarısı da bu manadadır: “Fakat siz (ey insanlar!) âhîret daha hayırlı ve daha devamlı olduğu halde dünya hayatını *tercih ediyorsunuz*.”¹⁵³

Birey ve toplumların hayatında gelecek tasavvuru olan âhîreti göz ardı ederek dünyayı tercih etmek iki şekilde olmaktadır: a) Âhîreti hiç hesaba katmadan dünya lezzetlerine bağlanmaktır. Kur’an’da böyle kimselerden şu şekilde söz edilir: “Bizimle karşılaşmayı ummayan ve dünya hayatından hoşnut olmuş kimseler...”¹⁵⁴ b) “Ey Rabbimiz! Bize dünyada da âhîrette de iyilik ver!”¹⁵⁵ demekle beraber, bunlar, teâruz halinde dünyayı âhîrete tercih edip, dünya zevki için âhîreti feda edenlerdir. Halbuki âhîret daha devamlı ve daha hayırlıdır.¹⁵⁶ Fânî olan dünya hayatı ne kadar zevkli olursa olsun, akıllı ve zeki olan insanların âhîreti tercih ederek tezekkür ve fıkhetmeye çalışmaları gerekir.¹⁵⁷ Zira, Kur’an’a göre, Allah’tan başka herhangi bir varlığa, Allah derecesinde sevgi beslemek bir şirk vesilesidir.¹⁵⁸ Elbette dünya ve hayat sevillecektir. Bunları sevmenin ölçüsü, sınırlı bir tutku olup, bizi Allah’tan uzaklaştırmak yerine, O’na bizi daha çok yaklaştıracak bir boyutta olmalıdır.

Kur'an'a göre dünya, Allah'a bir yükseliş yeri olduğu gibi, aynı zamanda O'ndan koparak bir düşüş (hubut) yeridir de.¹⁵⁹ Bu düşüş, Allah'a itaatsizlikle başlar. Düşüşün sürekli yaşanması, gitgide muteâl varlıktan kopmayı beraberinde getirebilir. İnsanoğlu, Hz. Âdem ve eşinin hayatında olduğu gibi bu düşüşü bir yerde noktalamak zorundadır. İnsan, aynı varlık alanını paylaştığı, ama ontolojik manada kendisinden ayrılan canlılardan farklı olarak, yeniden ait olduğu yere yükseltilme imkânına sahip olan tek varlıktır.¹⁶⁰ Bu düşüşü durdurmanın yolu, hidâyetin kaynağına tutunmaktır. Tarihi süreçte bu yol göstericiler; ilâhi kitaplar, peygamberler, akıl, kevnî âyetler vb. gibi rehberler olmuştur. Çünkü insan varlık kategorileri içinde akıl ve fehim yardımıyla eşyâyı anlamlandırma ve eşyâyı kavramsal düzeyde adlandırma yeteneklerine sahip tek varlıktır. Bütün bir varlık alanı ona boyun eğmişken, insanın varlık sıralamasında "*metâ*"nın bize hükmedici bir pozisyona yükseltilmesi "*teshir*" amacının tepe taklak getirilmesiyle eş değerdedir. Böyle bir ameliye ise insanın varlık alanında değersizleştirilmesi ve önemsizleştirilmesi, yani *şey*'leştirilmesi, nesneleştirilmesidir. Böyle bir ortam, insanı "*âhiret dediğimiz uzun vadeli yuce hedefleri*" gerçekleştirmekten alıkoyar. Âdem'in cennetinde şeytan da ona iki şey vadetmişti: "*Ölumsüzlük ve yok olmayacak bir mülk.*"¹⁶¹

İşte Aydınlanmadan itibaren Kilisenin öngördüğü "*öteki dünyacı dindarlığa*" içerisinde bulundukları hayat ile irtibat-sızlığı nedeniyle başkaldıran Batı'lı insan, bilim ve teknolojiyi ya da pozitif bilim denilen şeyi oluşturmuştur. Bizâtihi *hâl-i hazırı*, *şimdi*'yi ihyâ edici olan bu çaba kötü değildir. Bugün için, en önemli sorun, bilimsel ve teknolojik gelişmenin daha yüce bir hayat görüşü, yani yüksek insani değerler anlamında bir âhiret görüşü oluşturmakta nasıl kullanılacağıdır; onun hizmetine nasıl sunulacağıdır.¹⁶² Çünkü Aydınlanma düşüncesiyle birlikte Batı medeniyeti, âhiretin sorunlarıyla hiç ilgi-

lenmeyen bir dünya anlayışı oluşturmuş ve bu sebeple de dengeler, dünyevîleşmeden yana kaymıştır. Elbette bu savrulmada büyük oranda Kilise'nin '*zemmedici dünya*' tasavvurunun büyük etkisi olmuştur. Roma'nın kuvvet, zafer ve zevk düşkünü dünyasında dini tebliğlerine başlayan ilk Hristiyanlar, iktidar ve cinselliğin mutlaklaştırıldığını görüp bunlardan kaçınmak istediler. Bu kaçış güvenlik sebepleri gibi faktörlerin de yardımıyla ıssız dağ başlarında inşa edilen manastırlara çekilmeye dönüştü ve manastırların dünyadan kopuk loş duvarları arkasında dünyevi tabiatın tümünden mahkum edilmesi şeklinde yerleşik bir dinî telakkinin doğmasına sebep oldu.¹⁶³ Hiç kuşkusuz böyle bir telâkkinin güçlenmesinde, *İncil*'de yer alan ve dünyanın kötülenmesini (zemmü'd-dünya) öğütleyen retorik'in katkısını da yabana atmamak gerekmektedir. İleride örneklerle buna temas edeceğiz.

Müslüman kültüründe "*lânetlenmiş dünya*" fikrinin doğmasının başında, özellikle Kur'an'da vurgulu bir şekilde geçen "*el-hayâtü'd-dunya*" kavramının tabiatına ait nitelikler hakkındaki uyarıları yanlış algılamının ortaya çıkardığı *vehimde* aşırı yoğunlaşmalar sayılabilir. Önce, "*dünya-âhiret*" bütünlüğü alanında zihinsel bir parçalanma yaşanmış, belli bir süreçten sonra ortaya çıkan bu düalizm, davranış tarzına yansımıştır. Böyle bir sürecin ortaya çıkması tamamıyla iyi niyetlerin mahsulü de olabilir. Nitekim, İslâm tarihinde Hz. Osman'ın iktidarına yöneltilen itirazların başında İslâmı olabildiğince idealize etmiş olan Müslümanların, (Ebûzerri'l-Gıffârî örneğinde olduğu gibi) toplumun gerçek İslâm'dan uzaklaştığı şeklindeki şikayetleri geliyordu. Çünkü toplumda gelir dağılımındaki adaletsizlikler ve varlıklı Müslümanlarda aşırı lüks ve konfora özentî, sınıfsal ayrımları derinleştirmeye başlamıştı. Bu durum, Hz. Peygamber ve ilk iki halife dönemindeki İslâm anlayışından bir uzaklaşma olarak görülüyor, sebep olarak da, ahlâkî dindarlığın, yani, dinî hassasiyetlerin zayıflaması, dün-

yevi hassasiyetlerin artması olarak gösteriliyordu. İster istemez bu tutum, züht adına bireysel anlamda İslâm toplumunda “*zemmü'd-dünya*” fikrinin mayalanmasına hizmet etmiştir.¹⁶⁴

İslâmî anlayışta, *Fazlur Rahmân*'ın (ö. 1988) da belirttiği gibi¹⁶⁵ Orta Çağa değin Müslümanların hayatlarında kazanç ve zenginlik olumlu bir değer iken, Orta Çağdan itibaren, İslâm'ın özü ile uyuşmayan, dünyaya ve dünyevî kazançlara karşı olumsuz bir tavır sergileyen, bu hayattan tamamen ayrı ve bağımsız bir züht anlayışı geliştirilmeye başlanmıştır. Bu nedenle Kur'an'ın ameli, davranışsal “*sorumluluk duygusu*” anlamına gelen takvâsı yerine, başka bir tip dindarlık/takvâ talim ettirilmiştir. Bu da Müslümanların bakışını “*geleceğe*” sâbitleştirme anlamına gelip gelecek hayat da dünyadan, bu hayattan kopuk bir şey olarak algılanmıştır. Bu sebeple Müslümanlar, özellikle Ortaçağ sonlarında bu dünyanın sorunlarıyla hemen hemen hiç ilgilenmeyen bir dindarlık anlayışı geliştirmişlerdir. Böyle bir anlayışın gelişmesinde değişik faktörler üzerinde durulabilir.

Siyasal erki elinde bulunduranların halkla ilişkilerindeki baskıcı tutumunun nasıl olumsuz bir dünya telakkisi yarattığının da altı çizilmelidir. Örneğin, Emevîler döneminden itibaren dinî hassasiyetler açısından yönetimden beklentiler konusunda büyük bir sükûtu hayâle uğrayan Müslümanlarda züht hayatı diğer bir ifade ile bu züht hayatını yanlış bir algılama biçimiyle tefsiri mahiyetindeki ‘*zemmü'd-dünya*’ anlayışı, büyük bir kabul görme eğilimine yol açar. Geniş ve yeni bir imparatorluğun kurulmasıyla lüks ve dünya zevklerinin oluşturduğu bir ortam, Müslüman toplumda hâkim olmaya başlar. Bu sebeple, Râşid halifelerin yaşadıkları saf dinî hayatın geniş ölçüde zıddını yaşayan özellikle Emevî saltanatının yeni yöneticilerinin pek de dindarca olmayan ve dünyevî amaçlara yönelik tutumları karşısında sert tepkiler gösterilir.¹⁶⁶ Bu tepki-

lerin amacına ulaştığını söylemek de mümkün değildir. Hatta, ilk dönem Emevî yöneticilerinin, iktidarı paylaşma ve insan hakları alanında özgürlükleri kısıtlayıcı politikaları karşısında muhalefet yapma gücünü kaybeden insanlar, ahlâkî dindarlığı öne çıkararak hâricî dünyanın düzenini sağlamak yerine, manevî dünyanın düzenini sağlamayı tercih ederler. Bu, içe dönüş ve kapanış şeklinde kendisini ifade eden bir tepki biçimidir. Böylece, Emevî muhalifleri emniyeti, zâhitlerin zühdünde ve âbidlerin halvetinde ararlar. Buna örnek olarak boş yere Müslümanların kanının dökülmesini istemediği için hilâfeti *Muâviye*'ye (ö. 60/680) terk ederek artık kendisini ibadet ve ilme adayacağını söyleyen *Hasan b. Ali* (ö. 49/669) gösterilebilir.¹⁶⁷ Yine, bireysel manada da olsa, bir aydın sorumluluğu taşıdığına inandığımız Kaderiyye (Mu'tezile) ekolünün önde gelen teorisyenci bilginlerinden *Gaylan ed-Dımaşkî* (ö. 101/720), Emevî yöneticilerinin haksız bir şekilde halkın mallarını gasbederek adâletten ve Hz. Peygamberin yolundan uzaklaştıklarını söyleyerek sert muhalefet göstermiş, ayrıca, self-determinasyon denilen halkın kendi kaderini tayin etme ve belirleme düşüncesini savunmuş ve neticede *Hişam b. Abdülmelik* (o. 126/743) tarafından önce dili kesilmiş ve sonra da öldürülmüştür.¹⁶⁸

Diğer taraftan *Hasan-ı Basrî* (ö. 110/728) de özellikle Emevî valilerinden *Haccac b. Yusuf*'un (ö. 95/714) icraatlarına fikrî temelde şu eleştirileri yöneltmiştir: “Onlar, dinlerini alaya aldılar. Bineklerini semizlediler. Dairelerini, evlerini genişlettiler, ama kabirlerini daralttılar. Ayrıca onlar, giysilerini yenileyip dinlerini geriye attıklarını gormüyorlar mı? Bunlardan biri sağ yanına yaslanıp başkasının malını yer. Yemeği gasptan elde edilmiştir. Hizmetlileri, karın tokluğuyla çalışan ırgatlardır.”¹⁶⁹ Yukarıda da değindiğimiz gibi, bütün bu eleştiriler bireysel çaba olarak kalmıştır. Neticede, bütün dönemlerde olduğu gibi, hürriyetlerin baskı altına alındığı toplumlarda insanlar uzleti

tercih ederek, öte dünyacı bir dinçdarlığı seçmişlerdir. Yaşadıkları çağda, inançlarıyla bağdaşır bir hayat sürme özgürlüğü elinden alınan bir grup inanmış insanın köpekleriyle birlikte bir mağaraya sığınmak suretiyle toplumdan kopmalarına sebep olan bir başka örnek olay, Kur'an'da anlatılan "*ashâb-ı kehf*"¹⁷⁰ öyküsüdür.

İslâmî tecrübeye sûfi itici gücün, hâriciliğin şiddet yanlısı dinî söylemine ve bu söylemin doğurduğu siyasî tartışmalara şiddetli tepki olarak "*inzivaya çekilme*" politikasından güç aldığı doğrudur. Bu da bir çeşit dünyadan kaçmaktır. Hadis literatüründe *icma'* ile birlikte zikredilen bu inzivaya çekilme politikası, sadece siyasetten değil, yönetim ve kamu işlerinden bile uzak kalmayı öğütlemektedir. Birçok hadis, insanın bir mağaraya çekilmesini ve başkalarını kendi hallerine bırakmasını tavsiye etmektedir.¹⁷¹ Hadis kitaplarının '*Kitâbu'l-Fiten* bölümlerinde bu konularla ilgili çok sayıda rivâyet vardır. Fitne söyleminden hareketle, sosyal alanda sorumlulukları terketme düşüncesi, müslüman tecrübeye, '*zemmü'd-dünya*' ahlâkını pekiştirici bir etki yaratmıştır.

İslâm Dünyasında "*öte-dünyacı bir din*" anlayışını besleyen ve yaşadığımız dünyayı küçümseyen etkenlerden bir diğeri de *kaderci-tevekkülcü* anlayıştır. Tevekkül, bir hedefe, bir amaca ve bir gayeye ulaşmak için beşerî plânda gerekli olan maddî ve manevî bütün sebepleri yerine getirdikten sonra, işin sonunu Allah'a bırakmaktır. Bir başka biçimde tevekkül, herşeyden elini çekip başa geleceklere passif bir teslimiyet değil, gereken tedbirleri alıp sıkıca azmettikten sonra gerisini ilahi takdirin tecellisine bırakarak neticeyi güven ve huzur içinde beklemekten ibarettir: "Bir kere de azmettin mi gerisi için Rabbine tevekkül et."¹⁷² Bu âyetten de anlaşıldığı gibi tevekkül, hiçbir zaman insanın kendi gayretlerini ihmal ederek, her şeyi Allah'a havale etmek anlamında değildir. Esbâba tevessül terk etmek İslâm'ın rûhuyla çatışır. İslâm, bireyin yeteneklerine ve

dünya kurma yetilerine değer veren din anlayışı getirmiştir. Olgular dünyasında amaçsal bir neden yasası vardır. Bu yasayı göz ardı edenler Kur'an'da şöyle kınanır: *“Onlar ancak ağzına gelsin diye suya doğru iki avucunu açan kimse gibidir. Halbuki (suyu ağzına götürmedikçe) su onun ağzına girecek değildir.”*¹⁷³ Bu âyetin bize öğrettiği gerçek, herhangi bir meşrû amacı gerçekleştirmek isteyen kimse, öncelikle “fiil/eylem” plânında davranışın öncüllerini oluşturma gayreti içerisine girmelidir. Ayrıca Kur'an'da birçok âyette, sebeplere tevessül etmek emredilmektedir.¹⁷⁴ Diğer taraftan, sebeplere tevessül etmeden yapılan tevekkül tavrının Hz. Peygamberin söz ve uygulamalarında yerinin olmadığını da görüyoruz. Örneğin, O'nun devesini bağlamadan salıp Allah'a tevekkül etmek isteyen bir Müslüman'a: *“Once deveni sağlam kazığa bağla, sonra Allah'a tevekkül et!”*¹⁷⁵ buyurması, bizim için sebep-tevekkül ilişkisini en güzel bir şekilde yansıtan deliller arasındadır. İslâm'ın tevekküle bakış açısı dinamik bir özellik arz ederken, tarihte, tevekkül anlayışı bazı sûfi çevrelerde dünyayı reddetme biçiminde ortaya çıkar. Tevekkül, artık her türlü tedbire başvurup sonunda sebep ve vesilelerin yaratıcısı sayılan Allah'ın iradesine rızâ göstermek şeklinde içten bağlanışın ifadesi olmaktan uzaklaşmış, olup bitene seyirci olmaktan ibaret passif bir teslimiyete bağlanmıştır. Gittikçe bu anlayış, tabii sebeplerden bağımsız olma görüşüne dönüşür.¹⁷⁶ Tevekkül bununla, atâlet ve kayıtsızlığın savunması ve felsefesi haline almıştır. Bu anlayışın sonucu olarak emek, artık gerektiği kadarına katlanılacak bir külfet olarak, değer basamaklarının en altına itilmiş oluyordu. Gelecek kaygısı da onunla boşta ve açıktadır. Allah'a hakkıyla tevekkül eden artık yaşadığı ân'ın çocuğu sayılır; ne geçmiş, ne gelecek gözünde değildir. Nihayet tevekkül kişiyi her türlü tedbirin dışına ve uzağına çekmekle fakr dahi dünya gailisine bulaşmamayı hedef tutan manevi doygunluk yerine gerçek ve katı anlamına, yani, tam yok-

luk ve yoksulluk düzeyine indirilmiştir.¹⁷⁷ Böyle bir itikad yapıyı, insanda müstakil irade hürriyetinin olmadığını dillendiren *cebriye* akımı, daha da yoğunlaştırır. Bu akımın iddiasına göre, her şey önceden belirlenmiştir. Makâlât kitaplarından öğrendiğimize göre *cebriye* akımının teorisyenlerinden birisi olan *Cehm b. Safvan* (ö. 128/745), ezeli takdir doktrinin meşrûiyetini şöyle dile getirmektedir: “İnsanın hiçbir şeye gücü yetmez. İnsanda iş yapma gücü (istidâat) yoktur; insan eylemlerinde mecburdur. Onun kudreti, irade ve ihtiyarı yoktur. Ancak yüce Allah, diğer cansızları yarattığı gibi insanda da fiilleri yaratır ve bu fiiller, cansızlara nispet edildiği gibi insana da mecâzi anlamda nispet edilir. Nitekim şöyle denilir: Ağaç meyve verdi, su aktı, taş yuvarlandı, güneş doğdu, güneş battı, gökyüzü bulutlandı, yağmur yağdı, yeryüzü sarsıldı.”¹⁷⁸

Tevekkül nazariyesinin gelişmesi, doğrudan doğruya sûfilğin ana kavramı durumundaki “*Allah-İnsan*” ilişkisi istikâmetinde oldu. Hiç kuşkusuz tevekkülün Kur’an’da çok önemli bir yeri vardır. Fakat burada tevekkül, Allah’ın *sebepler* aracılığıyla faal olduğu görüşüne karşı olmadığı gibi, bu görüşü dışında bile tutmamaktadır. Sûfi çevrelerde yazgıcılıkla eşleştirilen tevekküle dayalı içe dönük bu hissi idealizm, İslâm toplumlarının içinde bulunduğu duruma, yani dünyaya önem veren bir realizme, siyasi faaliyete, iç savaşımlara ve hukuki sistemin gelişmesine bir tepki olarak doğmuştur. Nasıl ki Mu’tezile, Allah’ın kudretini dışta tutarak O’nun adâletini ilke olarak benimsedi ve Hanbelilerin muhalefetine hedef olduysa, tasavvufi ‘derûnîlik’ de İslâm’daki siyasal ve hukûkî gelişmeler karşısında doğrudan doğruya ortaya çıkan bir tepki oldu.¹⁷⁹

İslâm toplumlarında Emevîlerle birlikte başlayan hür seçim ve halk egemenliğine dayanmayan *patrimonyal yönetim* tarzlarında özellikle sûfi çevreler tarafından beslenen ‘*zemmü’l-dünya*’ edebiyatı biraz da iktidarların alanını kuvvetlendirici bir dolgu maddesi işlevi görmüştür. Bütün bir siyasî,

kültürel ve dinî atmosferi göz önünde tutarak değerlendirmek gerekirse, sûfi kökenli kimi muelliflerin hem insanlarda bir nevi iktidarı paylaşma ve dünyaya düzen verme arzularını etkisiz bir duruma getirmede ve hem de dinî monarşilerin sürmesine işlerlik kazandırmada yazdıkları eser ve söylemleriyle büyük katkıda bulundukları bir gerçektir. Örneğin sûfi *Abdülkerim el-Kuşeyrî*'nin (ö. 465/1072) kavramlar dünyasında “özgürlük”, dünyadan el-etek çekmek, dünyaya sırtını dönmek ve Hakk'ın zâtında fenâ bulmaya çalışmaktır.¹⁸⁰ Böyle bir özgürlüğün tefsiri, dünyevî sorumluluklardan kaçmak ve cebir fikrini içselleştirmektir. Hiç şüphesiz bu ve benzeri düşünceler, Kur'an'da geçen “*el-hayâtü'd-dünya*” kavramının anlam kaymasına uğramasına büyük oranda hizmet etmiştir.

Elbette cebir ve ihtiyar sorunu, yaratılış bağlamında değerlendirilmelidir. Çünkü Allah ‘seçme’ hürriyetini yaratıklar arasından sadece insana lûtfetmiştir. İnsana nispetle hürriyet, ilahi bir lûtuftur. Bu sebeple sûfiler dünya tanımlarını biraz da hürriyet tanımlarına göre yapmışlardır. Örneğin sûfi literatürde özgürlükten maksat, nefsin hevâ, dünya ve onun lezzetlerinden bağımsızlaştırılmasıdır. Hürriyet kulluk manasından bağımsız değildir. Bu manada hürriyet, mâsivâdan ârîfin kurtulmasıdır. İnsan mâsivâdan kurtuldukça, kölelik bağlarından arınır ve bütün benliği ile Allah'a yöneldikçe hürriyetin çemberi genişler. İnsan kimin köleliği altında ise onun kuludur. Eğer nefsinin kölesi ise, nefsinin kulu, eğer dünyevîleşmenin kölesi ise, dünyanın kuludur. Her iki durumda da insan özgür değildir.¹⁸¹ Tasavvufta asıl hürriyet, insanın yaratılmışların köleliği altında olmamasıdır. Bir başka ifade ile, üzerine varlıkların hükmü geçerli olmamasıdır. Gerçek hürriyetin, doğruluğunun belirtisi, insanın, kalbinden eşya arasındaki farklılığı düşürmesidir. Onun katında arazların kıymet ve tehlikeli durumları eşit olur.¹⁸² O halde tasavvufta hürriyet, lezzetlerin varlığı ile yokluğu arasında tam bir eşitliktir. İnsan, arzularını

çeken isteklerden ve dünya varlıklarından kaçınma derecesine göre hürriyete yaklaşır. Dolayısıyla, tasavvufta, organların hürriyeti değil, kalbin hürriyeti önemlidir. Bu sebeple sûfiler; dünyanın mâhiyetini bilen ondan uzaklaşır, âhiretin mâhiyetinden haberdar olan ona yaklaşır, kim Allah'ı tanır, O'nun rızasını tercih eder, demişlerdir.¹⁸³ O halde işrâki felsefede ubûdiyyet hürriyetten, hürriyet, ubûdiyyetten ibarettir.¹⁸⁴

Genel manada sûfiler, mutlak bir 'ihtiyar' düşüncesi taraf-tarı değillerdir. Bu, cebr-i mutavassıt olarak nitelendirilen Eş'arî kelimcilerin insanın eylemlerinde hür olup olmadıklarını tanımlamak için kullandıkları; "*insan, muhtar sûretinde muzdardır*" ifadelerine çok benzer. Belki de bundan dolayı sûfiler, Allah'a doğru ilerleyişte (seyr-i illallah) her iki durumun yaşanabildiğine işaret etmek için '*cebir*' olgusunu; *avâmın cebri* ve *havâsın cebri* şeklinde ikiye ayırma gereği duymuşlardır. Manevî olgunlaşma faaliyetinde bulunan kişi, manevî yolculuğunda her iki durumla da karşılaşmaktadır. Artık '*fenâfillâh*' makamına eriştikten sonra, onda '*ihtiyar*' kalmaz. Bu aşamadan sonra, vahdet-i vücut doktrinine göre, onun varlığı, Hakk'ın varlığında kaybolmuştur (bir nevi aynileşmiştir). Bunu bir damlanın denize katılması gibi misallendirebiliriz. İşte buna sûfilerin dilinde *havâsın cebri* ismi verilir.¹⁸⁵

Bilindiği gibi *Gazâlî* (ö. 505/1111) İslâm âleminde gerek yazdığı eserler ve gerekse düşünce dünyasıyla büyük etkiler yaratmış olan bir düşünür profilidir. Müellif "*din ilimlerini ih-yâ*" anlamına gelen ve halk İslâm'ına büyük açılımlar getiren "*Thyâ*" adlı meşhur eserinde ilimleri; genel manada dinî/naklî ve dünyevî/aklî ilimler şeklinde ikili bir tasnife tabi tutar. Bu ilimlerin herbirisini dinî açıdan değerlendirir. Çağdaş düşünür *Nasr Hâmid Ebû Zeyd*'in (d. 1943) dediği gibi¹⁸⁶ *Gazâlî*'nin ilimleri tasnifi, onun dünya ve âhiret ilişkisine yönelik telakkisinde söz konusu olan keskin dualiteye dayanır. Kur'an, dünya ve âhiret arasında bu tarz kesin bir çelişki gö-

zetmezken ve Müslüman'dan da dünyadaki nasibini unutmamasını isterken; öte yandan hadisler bir Müslüman'dan ebedi yaşayacakmış gibi âhiret için çalışmasını talep ederken, Gazâlî, dünya ve âhiret arasında, aralarını bağdaştırmak mümkün olmayacak şekilde keskin bir dikotomi olduğu yönünde bir düşünce ortaya koymuş ve hatta bu düşünceden hareketle âhiret âliminin bilmesi gereken asgari ölçüdeki ilmi bile belirlemiştir: ¹⁸⁷

“İlimlerin en küçük derecesi, dünyanın değersiz, alçak ve lezzetlerinin geçici olduğunu; âhiretin de kadrinin yüceliğini, devamını, nimetlerinin temiz ve mülkünün ihtişamını, dünya ve âhiretin bir araya toplanması mümkün olmayan iki zıt olduklarını bilmektir. Bunlar birer kuma gibidir: Birini memnun ederken, diğerini küstürürsün. Terazinin iki gözü gibidir: Bir târafı ne kadar üstün gelirse diğeri o kadar hafif kalır. Doğu ile Batı gibidir: Birine yaklaşıırken diğerinden uzaklaşırsın. Birisi dolu, diğeri boş iki bardak gibidir: Birinden öbürüne suyu aktarıırken diğeri boşalacaktır. Dünyanın değersizliğini, mihnet ve zorluğunu, lezzetlerinin kederlerle karışık olduğunu, sonra iyiliklerinin tez kaybolacağını bilemeyenlerin aklından zoru vardır.”¹⁸⁸ Bu keskin dikotomiye rağmen, dünya hayatından asgari ölçüde yararlanmak kaçınılmazdır. Dünya hayatı âhiret için bir geçit ve ona giden bir yol iken böyle bir şey mümkün olur mu?

Ayrıca Gazâlî'nin “*Ihyâ*” adlı eserinde, ‘*zemmü'd-dünya*’ isimli bir bölümün yer aldığı malumdur. Gazâlî bu bölümün girişinde, “*Allah'ın dünyayı yarattığından bu yana bir defa dönüp bakmadığını*”¹⁸⁹ söyler. Söz konusu eserinin “*zemmü'd-dünya*” bölümünde Gazâlî, dünyanın kötülenmesine dair naklî delil olarak; on iki (12) âyet ve kırk (40) hadis rivâyetine yer vererek, dünyayı yeren ve öte-dünyacı bir din anlayışını hadis eksenli rivâyetler ve İsrâiliyyatla temellendirme yoluna gider. Dünyayı yeren hadis rivâyetleri arasında zayıfın da ötesinde,

uydurma olanlar büyük bir yekûn teşkil etmektedir.¹⁹⁰ Gazâlî'nin 'zemmû'd-dünya' bölümünde yer verdiği bazı hadisler, İslâmî zihniyette, İslâm'ın dinamik bir düzlemde ortaya koyduğu "dünya-âhiret" dengesini sarsıcı bir katkı yapmadığını kim, nasıl söyleyebilir? Örneğin, Gazâlî, "dünya sevgisi, bütün hataların başıdır"¹⁹¹ şeklinde bir hadis rivâyetine yer verir.¹⁹² Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1606), bu hadisi cerh ve ta'dile tabi tutarak uydurma olduğu sonucuna varmakla kalmaz, ayrıca bu rivâyetin Hz. İsa'ya ait bir söz olduğunu da zikreder.¹⁹³ Nitekim, dünyayı kötüleme bağlamında hemen karşı sayfada Gazâlî'nin, Hz. İsa'ya atıfta bulunduğu ibarenin içinde, daha önce hadis olarak zikrettiği söz geçmektedir. Şöyle ki, Hz. İsa havarilerine şu tavsiyelerde bulunur: "Ey havârilirim! Sizin için dünyayı ben sırt üstü yere vurdum. Sakın benden sonra onu ayağa kaldırmayın. Dünyanın habîs olduğunun bir delili, onda Allah'a isyân edilmesi, diğer delili de âhiretin ancak onu terk etmekle elde edileceğidir. **Dünyadan geçin, imârınâ bakmayın ve iyi biliniz ki, bütün kötülüklerin başı, dünya sevgisidir**". Yine Hz. İsa (a.s), "dünya sizin için bir döşek oldu da üzerinde oturdunuz. Yöneticilerle kadınlar bu hususta sizinle tartışmasın. **Yöneticilerin** dünyalıklarına karışmazsanız, onlar da size bir şey demezler ve bu sûretle onlardan kurtulursunuz. **Kadınlara** gelince; onlardan da, oruç, namaz ile kendinizi korumağa çalışın" şeklinde tavsiyelerde bulunmuştur.¹⁹⁴

Hristiyanlıkta kâinatı sevmemek Yuhanna İnciline dayanır. Bu İncil, kâinatı sevmeyi yasaklar, hele hele bedeni hazlara hiç izin vermez. Bir defa dünya kavramı, güzellikten haz almayı değil, atılmışlığı, lânetlemeyi, günah ve göz yaşı vadisini hatırlatır.¹⁹⁵ Gerek Yahudilikte ve gerekse Hristiyanlıkta **kadın**, Hz. Âdem'e günahı işletmede öncülük yapmış uğursuz bir yaratık olarak değerlendirilir.¹⁹⁶ Ayrıca, nesli çoğaltma niyetinin dışında haz gibi etkenlerle seks, daima bir günah aracı ve kutsallığın en büyük düşmanı olarak gösterilir.¹⁹⁷

Gazâlî, İhyâ'nın 'zemmü'd-dünya' bölümünde, dünya ve içindekilerin kötülüğüne dair daha başka İsrâiliyyata ait rivâyetlere dayalı haberlere atıflarda bulunur. Bunların başında Hz. İsa'ya ait olduğunu söylediği şu sözlerle yer verir:

"Asıl iyilik, dünyayı, terketmektir." "Dünya bir köprüdür, üzerinden geç tamirine bakma."¹⁹⁸

Hıristiyanlığın, Müslüman tecrübede, 'çileci ve öte-dünyacı' bir dini söylemin gelişmesinde tesirlerinin olduğu bir vâkıadır.¹⁹⁹ "Yeni Ahit" (İncil)den alınan şu âyetleri, tasavvuf kitaplarının 'zemmü'd-dünya' ve 'tevekkül' bölümlerinde ya hadis rivâyeti ya da ehl-i hikmet sözü olarak bulmamız mümkündür:

"Göğün kuşlarına bakın, onlar ne ekerler, ne biçerler, ne de ambarlara toplarlar, semat Babanız onları besler."²⁰⁰

"Devenin iğne deliğinden geçmesi, zengin adamın Allah'ın melekûtuna girmesinden daha kolaydır."²⁰¹

"Kayserin şeylerini Kaysere, Allah'ın şeylerini Allah'a ödeyin."²⁰²

"Ne mutlu size fakirler, çünkü Allah'ın melekûtu sizindir. Fakat, vay size ey zenginler! Çünkü siz tesellinizi almışsınız."²⁰³

Dünya ve zenginliği kötölemeye, yazgıcı tevekkül anlayışını beslemeye dair Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan bu haberlerin, maalesef, Müslüman gelenekte "öte-dünyacı dindarlığı" teşvik etmede önemli bir katkı yaptığı söylenebilir. Diğer taraftan Gazâlî'nin İhyâ adlı eserinin 'zemmü'd-dünya' bölümünde şu hadislerle de yer vermesi anlamlıdır:²⁰⁴

"Eğer dünya, Allah'ın yanında sivrisineğin kanadı kadar değer taşısaydı, tek bir kâfire ondan bir yudum su içirmezdi."²⁰⁵

"Dünya içindekilerle birlikte lânetlenmiştir."²⁰⁶ Bu ve benzeri rivâyetleri çoğaltmak mümkündür. Hiç şüphesiz, şimdi'yi dışlayıcı, özünde çileci bir dindarlığın yeşermesinde bu rivâyetlerin etkisi göz ardı edilemez.

Bütün bu gerekçeler gösteriyor ki, özellikle daha belirgin

bir şekilde Ortaçağ İslâm dünyasında “*zemmü'd-dünya*” edebiyatının gelişmesi Kur'an'da yer alan “*el-hayâtü'd-dünya*” kavramının anlam alanında kötümser bir anlayışın ortaya çıkmasında etkileyici olmuştur. Böyle bir bakış açısının ümmetin düşünce dünyasında yer almasını hadis ve tefsire sızmış olan İsrâiliyyata dayalı rivâyetler de desteklemiştir. İslâm tarihinde bu kötümser dünya telakkisi, yönetim tarzı dinî monarşiye dayalı iktidarlar için de bir oksijen çadırı hüviyeti taşımıştır.

Değerlendirme

Kur'an'da geçen “*el-hayâtü'd-dünya*” tabiri, dilbilim alanında önemli bir konu olan ‘*ikizine bağlı çift kelimeler grubundan*’dır. Dünya ve âhiret kavramları, çağrışım ilişkileri bağlamında tekâbuliyet esasına dayalı bir münasebet taşırlar. Birisi hatırlatıldığı zaman, diğeri zorunlu olarak onu hatırlatmış olur. *el-Hayâtü'd-dünya* tabiri, ‘*kısa hayat*’ ve *el-âhire* kavramıyla birlikte kullanıldığında ise, “öteki hayatın değerli” olduğu düşüncesi konusunda insana mukayese yapma imkanı sağlamaktadır. Âhirete nispetle dünya tamamen değersiz değil, sadece daha az değerlidir. Çünkü, dünya hayatı kısa, gelip-geçici, âhiret hayatı ise, uzun ve devamlıdır. Yine bu kavramlardan dünya, zamanı; âhiret ise, yüce hedefleri temsil eder.

el-Hayâtü'd-dünya kavramı Müslüman tecrübede, kökü daha öncelere (Hz. Osman dönemi) dayanmakla beraber *zih-niyet tamamlaması* olarak adlandırabileceğimiz milâdî 10. yüzyılla birlikte bir anlam kayması yaşayarak ‘*dünya-âhiret*’ düalizmini ortaya çıkarmıştır. Gitgide bu düalizm, dünya aleyhine ve âhiret lehine bir anlayışı pekiştirmiştir. Müslüman zihniyette, kötümser bir dünya görüşünün temellendirilmesinde birçok etkenden bahsedilebilir. Bu etkenlerin başında, İslâm toplumlarında özgürlük alanlarının kısıtlanmasına ek olarak, İsrâiliyyat kanalıyla Kur'an ve Hadis yorumlarına sızan Hiris-

tiyanlığın lânetlenmiş dünya tasavvuru gelmektedir. Ayrıca bu bakış açısı, dünyayı yeren uydurma bazı hadis rivâyetleriyle birlikte, kurumlaşmış tasavvufun dünyaya olumsuz bakışını da kuvvetlendirmiştir. Hiçbir zaman İslâmî düşüncesi, Fars maniliğinden, Hind sûfiliginden ve Hıristiyan ruhbanlığından vb. aşırı cereyanlardan Müslümanlara intikal eden fakirliğin takdis edilme görüşünü kabul etmez. Fakirliği öven ne Allah'ın kitabında bir âyet ve ne de Hz. Peygamberin sahih sünnetinde bir hadis vardır. Dünyada zühdü övme konusunda vârid olan hadislerden, hiçbir zaman fakirliği övme kastedilmez. Çünkü züht anlam bakımından *mülkiyeti* gerektirir. Gerçek zâhid, dünyalığı elinde bulundurmasına rağmen onu kalbine sokmayandır. İslâm'da dünya kurma anlamında dünyevîlik, Allah'ın şükrünü istediği bir nimet, fakirlik ise, kaçınılması gereken bir musibettir.²⁰⁷

Dünya ve âhiret; siyah ve beyaz gibi birbirinin karşıtı değil, biri diğerinin karşılığıdır. Dünyada iyi olan âhirette de iyi, dünyada kötü olan âhirette de kötüdür. Yoksa dünyada iyi olan âhirette kötü değildir. Âhiretin mukâbili ve yeryüzü anlamına gelen dünya, hem güzelliklerin ve hem de çirkinliklerin insanlar eliyle var edildiği bir mekandır. Rasyonel ahlâk anlayışına göre, erdemli davranışlar, toplumdan ve toplumsal sorumluluklarından kaçarak münzevî bir hayat seçmek yerine, yine o toplum içinde kalarak ve toplumla birlikte yaşayarak elde edilir. Bizâtihi dünya kötü değildir. Kötü olan, dünyanın göz kamaştırıcı metâına takılıp, “öte”yi unutmaktır. Allah'ın yarattığı herşey güzeldir. Bize düşen bu güzellikleri korumak, bu güzelliklerden hareketle *Mutlak Güzel'e* yol bulmaktır. Kur'an'dan öğrendiğimize göre, mal sevgisiyle Allah'a rağmen yaşama biçimini kendisine bir tarz seçmiş olan Karun'a: “Allah'ın sana verdikleri şeyler içinde sen âhiret yurdunu da gözet, dünyadaki payını da unutma”²⁰⁸ uyarısıyla, kurtuluşun yine bu dünyada gerçekleştirilmesi istenmiştir. Kur'an'da

geçen bu uyarı oldukça öğretici ve anlamlıdır. Zira âhireti bize kazandıracak olan bu dünyadır. O halde insan, dünyanın güzelliği içinde yaşarken, kendisine, Allah'ı unutturacak çirkinliklerden de uzak kalacaktır. Yoksa 'zemmû'd-dünya' müslumanca bir bakış açısı değildir.

Bundan sonraki bölümde "İslâm ve Sekülerleşme" konusu üzerinde durulacaktır.

DİPNOTLAR

- 1 bkz. Cevherî, İsmail İbn Hammâd, *es-Sihâh*, Beyrut, 1979, I, 388; İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, s. 419-420.
- 2 Curcânî, S. Şerîf, *et-Ta'rîfât*, (thk. Abdurrahmân Umeyra), Beyrut, 1987, s. 174-175.
- 3 bkz. Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd İbn Ömer, *Esâsu'l-Belâğa*, Kahire, 1960, s. 537.
- 4 Aksan, Doğan, *Ana Çizgileriyle Anlambilim*, Ankara, 1978, s. 38.
- 5 bkz. Skinner, Quentin, *Çağdaş Temel Kavramlar*, (çev. Ahmet Demirhan), Ankara, 1991, s. 14.
- 6 Aksan, Doğan, *Her Yonuyla Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara, 1990, III, 152-53.
- 7 İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. S. Ateş), Ankara, ts., s. 20-21.
- 8 Antere, Divan, (nşr. Abdurraûf), Kahire, ts, s. 168; krş. İzutsu, a.g.e., s. 81.
- 9 Abîd b. el-Abras, *Dîvan*, Beyrut, 1958, XV, 28; krş. İzutsu, a.g.e., s. 80.
- 10 İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mekâyisü'l-Luğa*, (thk. Abdüsselâm M. Harun), Beyrut, 1991, II, 122; Râzî, Abdülkâdir, *Muhtârû's-Sihâh*, Kahire, ts., s. 166; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, s.101.
- 11 el-Hadîd 57/35; Fâtır 35/9.
- 12 Kaf 50/11.
- 13 el-Enbiyâ 21/30.
- 14 İbn Fâris, a.g.e., II, 122; İsfehânî, *el-Mufredât*, s. 197; Zemahşerî, a.g.e., s. 101-102..
- 15 Fâtır 35/22.
- 16 el-Murselât 77/26.
- 17 Fussilet 41/39.
- 18 el-En'âm 6/122.

- 19 Âl-i İmrân 3/169.
- 20 el-Enfâl 8/24.
- 21 el-Fecr 89/24.
- 22 Elmalî'lı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1979, VIII, s. 5812.
- 23 İsfehânî, *el-Mufredât*, s. 197-98.
- 24 Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Maksadu'l-Esnâ Şerhu Esmâillâhi'l-Husnâ*, Kahire, ts., s. 95.
- 25 bkz. el-En'âm 6/122).
- 26 bkz. el-Bakara 2/258; el-Mâide 5/32.
- 27 Âl-i İmrân 3/49.
- 28 Yıldırım, Suad, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, İstanbul, 1987, s. 204.
- 29 bkz. el-Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/2; Taha 20/11; el-Furkân 25/58; el-Mü'min 40/65.
- 30 Yıldırım, a.g.e., s. 187.
- 31 en-Nâziât 79/37-39.
- 32 el-A'lâ 87/16.
- 33 el-Bakara 2/86.
- 34 er-Ra'd 13/26.
- 35 Yunus 10/7.
- 36 el-Bakara 2/96.
- 37 el-Bakara 2/260.
- 38 el-Bakara 2/179.
- 39 el-Mâide 5/32.
- 40 İsfehânî, *el-Mufredât*, s. 198.
- 41 el-Ankebût 29/64.
- 42 İsfehânî, a.g.e., s. 198; Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, Beyrut, ts., III, 463.
- 43 bkz. el-Hadîd 57/17.
- 44 el-Enbiyâ 21/30.
- 45 Meryem 19/7.
- 46 er-Rûm 30/19.
- 47 İsfehânî, *el-Mufredât*, s. 199; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 472.
- 48 en-Nisâ 4/86.
- 49 en-Nûr 24/61.
- 50 Elmalî'lı, *Hak Dini*, II, 1407.
- 51 İsfehânî, a.g.e., s. 199; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 258.
- 52 bkz. Zemahşerî, a.g.e., I, 299.
- 53 İsfehânî, a.g.e., s. 199.
- 54 bkz. el-Bakara 2/48; el-A'râf 7/141.

- 55 bkz. İbn Düreyd, Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretü'l-Lü-ğa*, (tahk. Remzi Münir Baalbekî), Beyrut, 1987, II, 688; İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebu's-Seâde el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs*, (thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-M. M. et-Tanâhî), Beyrut, 1979, II, 137-38; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâleddîn, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1994, XIV, 272-73; Zemahşerî, *el-Esâsü'l-Belâğa*, s. 137; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul, 1305, IV, 959.
- 56 bkz. es-Saffât 37/6; Fussilet 41/12; el-Mûlk 67/5.
- 57 bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV, 274.
- 58 bkz. Abdûlbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzı'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Kâhire, 1988, s. 27-30, 332-335.
- 59 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 137. Ayrıca şu âyetlere bakılabilir, el-Kehf 18/7-8.
- 60 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 137; İbn Manzûr, a.g.e., XIV, 274; Âsım Efendi, a.g.e., IV, 959.
- 61 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 248.
- 62 el-En'âm 6/99, Ayrıca şu âyetlere de bk. el-Hâkka 69/23; el-İnsân 76/14,
- 63 en-Necm 53/8-9.
- 64 el-Bakara 2/61.
- 65 es-Secde 32/21.
- 66 bkz. el-Kasas 28/70; en-Necm 53/25; el-Mâide 5/108; el-Leyl 92/13; ed-Duhâ 93/4,
- 67 bkz. el-İsrâ 17/18; el-Kıyâme 25/20; el-İnsân 76/27
- 68 Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 1996, s. 30.
- 69 Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, ts., s. 44; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 1996, s. 114.
- 70 Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 114-115.
- 71 İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 78.
- 72 ed-Duhâ 93/4,
- 73 el-Enfâl 8/67.
- 74 Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tefsiratü'l-Edille*, (thk. H. Atay), Ankara, 1993, I, 145.
- 75 İzutsu, a.g.e., s. 78-81.
- 76 karşı. Başkan, Özcan, *Bildirişim, İnsan-Dili ve Ötesi*, İstanbul, 1988, s. 119; Cündioğlu, Dücane, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*, İstanbul, 1998, s. 19-20.
- 77 bkz. Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, III, 184.
- 78 bkz. Vardar, Berke, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, İstanbul, 1998, s. 127.

- 79 İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 17.
- 80 bkz. el-Bakara 2/22, 71; Yunus 10/24; er-Ra'd 13/3.
- 81 Örneğin bu konuda şu esere bakılabilir. Geylânî, S. Abdülkadir, *Gun-yetü't-Tâlibîn*, (çev. A. Fâruk Meyan), İstanbul, 1977, II, 476-483.
- 82 Ece, Hüseyin K., *İslâm'ın Temel Kavramları*, İstanbul, 2000, s. 156.
- 83 Kırca, Celâl, "Dünya", *İslâmî Kavramlar*, Ankara, 1997, s. 196.
- 84 el-En'âm 6/32, 73.
- 85 bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 27.
- 86 el-En'âm 6/73.
- 87 bkz. İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Zâdül-Mesr fî İlmi't-Tefsir*, Beyrut, 1984, III, 67; Elmalî'lı, *Hak Dini*, III, 1550.
- 88 en-Nahl 16/30.
- 89 eş-Şûrâ 42/20.
- 90 Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut, 1351, I, 495. Aliyyü'l-Kârî, bu rivâyetin sahih olmadığını söyler. bkz. Aliyyü'l-Kârî, Nureddin Ali b. Muhammed, *el-Esrâru'l-Merfûa fî Ahbârî'l-Mevzûa*, (thk. Zağlûl), Beyrut, 1985, s. 123.
- 91 el-Bakara 2/29.
- 92 el-Bakara 2/201. Ayrıca bk. el-A'râf 7/156; en-Nahl 16/122.
- 93 bkz. el-Ğâşiye 88/17-21.
- 94 krş. Attas, *Modern Çağ ve İslâmî Düşünüşün Problemleri*, s. 69.
- 95 bkz. İbn Manzûr, a.g.e., XIV, 274. krş. Elmalî'lı, *Hak Dini*, I, 403.
- 96 İsfahânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfîyâ*, Beyrut, ts., VII, 10.
- 97 İsfahânî. *Hilye*, IX, 264.
- 98 Mevlânâ, *Mesnevî*, (çev. Veled İzbudak), Ankara, 1974, I, 79.
- 99 el-A'râf 7/32.
- 100 bkz. Âl-i İmrân 3/14.
- 101 bkz. el-Hadid 57/20.
- 102 Ülgener, Sabri F., *Zihniyet ve Din*, İstanbul, 1981, s. 55-57.
- 103 el-Ahkâf 46/35.
- 104 Aliyyü'l-Kârî, *el-Ahbâru'l-Mevzûa*, s. 122.
- 105 krş. Ülgener, a.g.e., s. 57.
- 106 bk. İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 79.
- 107 Elmalî'lı, *Hak Dini*, I, 402-403.
- 108 eş-Şems 91/8.
- 109 bkz. el-Haşr 59/18; el-Lokmân 31/34.
- 110 er-Rûm 30/7.
- 111 Fazlur Rahmân, *İslâmî Yenilenme*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara, 2000, II, 114-115.

- 112 Güler, İlhami, “Dünyanın Başına Gelen “Derin Sapıklık”: Dönüşvileşme”, İslâmiyât IV, (2001), Sy: 3, s. 45.
- 113 el-Hadid 57/20. Şu âyetlere de bakılabilir. Âl-i İmrân 3/ 185; er-Ra’d 13/26; el-Mû’mîn 40/39.
- 114 el-En’âm 6/32. Ayrıca şu âyetlere bakılabilir. el-Ankebût 29/64; Muhammed 47/36.
- 115 el-Hadid 57/20.
- 116 Âl-i İmrân 3/185. Bkz. el-En’âm 6/70.
- 117 en-Nisâ 4/77. Bkz. et-Tevbe 9/38.
- 118 er-Ra’d 13/26. Bkz. el-Mû’mîn 40/39.
- 119 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 699.
- 120 Elmalılı, *Hak Dini*, II, 1246.
- 121 Ülgener, *Zihniyet ve Din*, s. 56.
- 122 Şu âyette olduğu gibi. bkz. Âl-i İmrân 3/14.
- 123 Fazlur Rahmân, *İslâmî Yenilenme*, II, 115.
- 124 el-Enfâl 8/67.
- 125 el-Kehf 18/46.
- 126 İzutsu, Toshihiko, *Kur’an’da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, (çev. S. Ayaz), İstanbul, ts., s. 73-74, 78.
- 127 el-Câsiye 45/24. Ayrıca bk. el-En’âm 6/29.
- 128 el-A’raf 7/176. Şu âyette de ebediliği burada arayanların durumu tahlil edilirken “*essâkaltüm ile’l-arz*”/yere çakılıp kalmak” pasajının kullanılmış olması çok enteresan ve üzerinde durulmağa değer bir olgudur. bk. et-Tevbe 9/38.
- 129 Âsım Efendi, *Kâmus Tercumesi*, I, 1133.
- 130 Tarafe, “Muallaka”, (İmriûl Kays, Muallakat/Yedi Askı İçinde), çev. M. Şerafeddin Yaltkaya, İstanbul, 1989, s. 59-60.
- 131 bkz. Tarafe, “Muallaka”, s. 56-57.
- 132 er-Ra’d 13/26. bk. el-En’âm 6/32.
- 133 el-Alak 96/7.
- 134 İzutsu, a.g.e., s. 84.
- 135 el-Hümeze 104/1-3.
- 136 bkz. el-En’âm 6/29; el-A’raf 7/51; el-Mû’mînün 23/37; el-Câsiye 45/24; en-Necm 53/29.
- 137 Ülgener, *Zihniyet ve Din*, s. 82-83.
- 138 Ülgener, a.g.e., s. 83.
- 139 Bulaç, Ali, “Din-Dışı’nın Seküler Sitesinden “ed-Din”in Sahici Dünyasına”, *Bilgi ve Hikmet*, (Bahar-1994/6), s. 8.
- 140 el-Enfal 8/24.
- 141 bkz. Cevherî, *es-Sihah*, I, 105; İsfehânî, *el-Mufredât*, 151; İbn Man-

- zur, *Lisānu'l-Arab*, I, 294.
- 142 Ibn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillāh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb, *Medâricu's-Saliktın*, el-Kâhire, ts., III, 11.
- 143 Isfehânî, a.g.e., s. 151.
- 144 el-İnsân 76/8.
- 145 es-Saff 61/13.
- 146 Isfehânî, a.g.e., s. 151-152.
- 147 bkz. el-Bakara 2/96.
- 148 Âli İmrân 3/14.
- 149 Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut, 1990, III, 176-177; VII, 169.
- 150 el-Bakara 2/29; el-A'râf 7/31-32.
- 151 Isfehânî, *el-Mufredât*, s. 151; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 537.
- 152 İbrahim 14/3.
- 153 el-A'lâ 87/16-17.
- 154 Yunus 10/7. Ayrıca bk. el-Mü'minûn 23/33: "Dünya hayatında nimet verdiğimiz kimseler ahirete kavuşmayı yalanladılar."
- 155 el-Bakara 2/201.
- 156 A'lâ 87/16-17.
- 157 Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 5766-67.
- 158 el-Bakara 2/165.
- 159 el-Bakara 2/38.
- 160 bkz. el-Bakara 2/35-38.
- 161 Tahâ 20/120.
- 162 Fazlur Rahmân, *İslâmî Yenilenme*, II, 116.
- 163 Bulaç, a.g.m., s. 8.
- 164 bkz. Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. E. R. Fiğlah), Ankara, 1981, s. 13-14; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, (çev. Saim Yeprem), İstanbul, 1994, s. 75-76.
- 165 Fazlur Rahmân, a.g.e., II, 116.
- 166 Fazlur Rahmân, *İslâm*, (çev. M. Dağ-M. Aydın), İstanbul, 1981, s. 161; krş. Ülgener, *Zihniyet ve Din*, s. 71.
- 167 bkz. Malatî, Ebu'l-Huseyn, *et-Tenbih ve'r-Redd*, (nşr. M. Zâhid el-Kevseri), Beyrut, 1968, s. 36; Altuntaş, Ramazan, "Yazgıcı ve Özgürlükçü Tevekkül Anlayışının Çalışma Hayatına Etkileri", *Dinî Araştırmalar*, Sy: 7, (Mayıs-Ağustos 2000), s. 118-119.
- 168 bkz. Ammara, Muhammed, *el-Mu'tezile ve Müşketü'l-Hurriyyeti'l-İnsaniyye*, Beyrut, 1988, s. 171.
- 169 bkz. Ammara, *el-Mu'tezile*, s. 171-172.

- 170 bkz. el-Kehf 18/9-26.
- 171 bkz. Fazlur Rahmân, *İslâm*, s. 162.
- 172 Âl-i İmrân 3/159.
- 173 er-Ra'd 13/14.
- 174 bkz. Âl-i İmrân 3/159; en-Nisâ 4/71, 102; el-Enfâl 8/60; ed-Duhân 44/23.
- 175 Tirmizî, "Kiyâmet" 60.
- 176 Örneklendirmeler için bakınız. Altıntaş, a.g.m., s. 121; Ülgener, a.g.e., s. 70-71.
- 177 Ülgener, *Zihniyet ve Din*, s. 71-72.
- 178 Şehristânî, Abdülkerim, *el-Mile'l-ve'n-Nihal*, (thk. M. Seyyid Geylânî), Kahire, 1976, s. 85; Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark Beyne'l-Firâk*, (thk. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), Kahire, 1990, s. 211.
- 179 krş. Fazlur Rahmân, *İslâm*, s. 162-164.
- 180 Geniş bilgi için bakınız. Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriye*, (thk. Zekerîya el-Ensârî), Kahire, 1966, s. 170-171.
- 181 Subhî Ahmed Mahmûd, *el-Felsefetu'l-Ahlâkiyye fî'l-Fikri'l-İslâm*, Kahire, 1983, s. 237.
- 182 Subhî, a.g.e., s. 237.
- 183 Süleîmî, Abdurrahman, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, Kahire, 1986, s. 65, 101.
- 184 bkz. Subhî, *el-Felsefetu'l-Ahlâkiyye*, s. 241.
- 185 Şîta, İbrahim ed-Dusûkî, *Mesnevî*, Kahire, 1997, V, 13.
- 186 Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlâhî Hitâbın Tabiatı*, (çev. M. Emin Maşalı), Ankara, 2001, s. 295.
- 187 Gazâlî, *İhyâ*, I, 50-51.
- 188 Gazâlî, a.g.e., I, 154.
- 189 Gazâlî, *İhyâ*, III, 452.
- 190 bkz. İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, *Telbisü İblîs*, Beyrut, 1992, s. 149.
- 191 Ebû Davud "Edeb" 125.
- 192 Gazâlî, *İhyâ*, III, 454.
- 193 Aliyyü'l-Kârî, *el-Ahbârü'l-Mevzûa*, s. 109.
- 194 Gazâlî, *İhyâ*, III, 455-56.
- 195 Kitâb-ı Mukaddes, Yeni Ahit, Yuhanna, Bab: 15/18-19.
- 196 bkz. Kitâb-ı Mukaddes, Eski Ahit (Tevrat), Tekvin, Bab: 3/12-17.
- 197 bkz. Evola, Julius, *Çağdaş Ruhçuluğun Maske ve Yüzleri*, İstanbul, 1996, s. 171.
- 198 Gazâlî, a.g.e., III, 461, 483.
- 199 Bu konuda yapılmış bir çalışma için bakınız. Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Ankara, 1979.

DİN VE SEKÜLERLEŞME

- 200 Kitāb-ı Mukaddes, Yeni Ahit, Matta, Bab: 6/26.
- 201 Kitāb-ı Mukaddes, Yeni Ahit, Matta, Bab: 19/24; Markos, Bab: 10/25.
- 202 Kitāb-ı Mukaddes, Yeni Ahit, Markos, Bab: 12/17.
- 203 Kitāb-ı Mukaddes, Yeni Ahit, Luka, Bab: 6/20, 24.
- 204 Gazālî, *İhyâ*, III, 453.
- 205 İbn Mâce, *Sünen*, “Zühd” 11; Tirmizî, *Sünen*, “Zühd” 13.
- 206 Tirmizî, “Zühd” 14.
- 207 Kardâvî, Yusuf, *Müşkiletü'l-Fakr ve Keyfe 'Alecehâ el-İslâm*, Beyrut, 1987, s. 13.
- 208 el-Kasas 28/76-77.

Üçüncü Bölüm
İSLÂM'A GÖRE SEKÜLERLEŞMENİN İMKÂNI

I. Sermaye Dindarları Sekülerize Eder mi?

W eber'in '*Kapitalizmin Ruhu ve Protestan Ahlakı*' isimli eserinden yola çıkarak söylemek gerekirse, kapitalizm doğal süreci itibariyle, sonuçta, bir '*üretim ahlakı*' geliştirmede dinin manevi gücünden yararlanmak istemiş ve dini bir bütün/total olarak değil, bireysel bir alana indirgeyerek '*meslek ahlakı*' ile sınırlandırmış/öznelleştirmiştir. Neticede kapitalin birikimi gerçekleşmiş ve artık dine ihtiyaç kalmadığı için bu işin doğal sonucu olarak din kaybetmiş, kazanan vahşi kapitalizm olmuştur. Böyle bir tezi genelleştirip evrenselleştirmek ne derece sağlıklı olur? Eğer bu düşünce mutlak doğru ise özellikle de son yüzyılda bütün dünyada özelde de protestan ülkelerde (ABD gibi) dinî uyanış hareketleri alanındaki gelişmeleri nereye koymak gerekiyor? Bütün zamanlar için sermaye, dindarları sekülerize eder mi ya da bundan evrensel ve de değişmez bir ilke çıkarılabilir mi? Bence bu sorunun cevabını dinlerin doğasında aramak gerekmektedir. Yani, felsefi anlamda modernitenin bir doğal çıkarımı

olan sekülerleşme, dinlerin muhtevalarıyla yakından ilişkili bir konudur. Örneğin, Hristiyanlık gibi vahiy metinleri toplumsal şartların ürünü olan ya da ona indirgenen bir dinin oluşturduğu yapılarda sekülerleşme, karşısında ciddi bir engel tanımaz. Zaten bu dinde, sekülerleşmenin teolojik dayanaklarını bulmak mümkündür. Geçmişte de örneklendirdiğimiz gibi, aşağılanmış ve lanetlenmiş bir dünya yorumu, vahdaniyeti yara almış bir tanrı inancı ve kefarete öğretisi gibi durumların, dünyevileşmeye müsait ortamlar hazırladığı, söylenebilir. Ama, toplum üstü/aşkın bir kaynağa bağlı olan İslâm dini bu süreci yaşayabilir mi? Negatif anlamda sekülerleşmenin köklerini Kur'an'da bulmamız mümkün değildir. Seküler hayata Kur'an'daki en yakın ifade "el-hayâtü't-dünya"dır. Geçmiş bölümde de incelediğimiz gibi buradaki 'dünya' kelimesinin etimolojisi bile onun ne kadar dinî bir anlamla yüklü olduğunu göstermeye yeter. Dünya kelimesi arkaik Arapça'da bir şeyi 'yakınlaştıran' anlamındaki 'denâ'dan gelir.¹ Dolayısıyla dünya, insan zihnini görüp tecrübe ettiği şeylere yaklaştırır. Aynı zamanda Kur'an'da dünya ve tabiattaki her şeyin Allah'ın birer âyeti/işareti olduğu vurgulanır. Bu durumda dünya, yakınlaştıran şey ise, tabiat ve dünya da Allah'ın âyetlerini taşıyorsa, şu halde dünya, insanı Allah'a yaklaştıran nesne olmaktadır. Görüldüğü gibi Kur'an açısından dünya gibi en 'seküler' nitelikli bir kelime bile dinî bir muhteva ile donatılmış olup İslâm'ın dünya görüşünün kopmaz bir parçası olarak düzenlenmiştir.² Zira, bundan önceki bölümde müslüman kültüründe 'dünya' tasavvuruna temas ettiğimiz için burada fazla durmuyoruz.

19.Yüzyıl mantıkçi pozitivistizmin etkisinde kalmış olan *Abdullah Cevdet* gibi aydınlar, seküler bir zihniyetle sanayi inkılabını gerçekleştirmiş Batı karşısında geri kalışımızın nedenini 'din olgusu'na bağlılıkta görüyorlardı. Bir yazısında *Abdullah Cevdet* şöyle diyordu: "Din avamın ilmidir. İlim ise, hava-

sın dinidir. Seçkinlerin dini olan ilim kesilmeksizin genişliyor, yükseliyorken avamın ilmi olan dinin gelişmemesi, yükselmemesi ve hatta ilme paralel olarak ilerlememesi İslâm dünyasının ve Türkiye'nin temel hastalığıdır.”³ II. Meşrutiyet dönemi aydınlarından, kendisini hür düşünce mektebinin yılmaz savunucusu olarak okuyucularına takdim eden *Kılıçzâde Hakkı* ise, dini, fitrî ve sosyal vâkıanın ötesinde animist bir tavırla “*hayalden ibarettir*” şeklinde protestan bir ahlakî söylem geliştirerek şöyle tanımlıyordu: “Âhiret için on dört asırdan beri konuşuluyor. Bu artık yeterlidir. Bundan sonra dünya için konuşulmalıdır. Zira Müslümanlar hayallere değil, hakikatlere muhtaçtırlar.”⁴ Dikkat edilirse her iki aydının sözlerinin altında ince ve gizli bir seküler bakış açısı yatmaktadır. Bu görüşler, İslâm tarihinde önemli bir dönüm noktası oluşturan Sıffin Savaşında Muaviye ve taraftarlarının, kılıçlarının ucuna Kur'an nüshalarını takarak “*hâkimiyet Allah'ındır*” sloganına karşılık, Hz. Ali'nin: “Bu haksözdür, ama bununla bâtil kastediliyor”⁵ dediği sözü hatırlatıyor. Keşke Abdullah Cevdet ve Kılıçzâde Hakkı gibi aydınlar, halkın geleneksel din anlayışını sorgulasa, kendilerine hak verdirecek dayanaklar bulabilirdi. Ama mesele üzüm yemek değil, bağcıyı dövmek olunca durum değişiyor.

İslâm'ın Protestanlaştırılamamasının önünde en büyük engellerden birisi de “âhiret” tasavvurunun çok güçlü olmasıdır. Çünkü Kiliseye karşı bireyi özgürleştiren modernite, cenneti dünyada inşa edeceğini savundu. Ama, 200 yıllık Batı düşüncesi gösteriyor ki, bunu başaramadı. Gerek Hristiyanlık ve gerekse Yahudilikte ‘âhiret’ tasavvuru vardır. Fakat ilkinde çok zayıf, ikincisinde ise yok gibidir. Bu durum her iki dinin Protestanlaşmasına açık bir vize niteliği taşımaktadır. İslâm'ın âhiret inancına getirilen eleştirilerin nedenlerini bu noktada aramak gerekmektedir. Halbuki burada yapılması gereken şudur. Eğer İslâm dininin âhiret inancı Müslüman kitlelerde

dünyadaki sorumluluklarını unutturuyor ve pesimist bir ahlâki yapı kazanmalarını sağlayarak uyuşmalarına sebebiyet veriyorsa, elbette bu Kur'an'ın otantik yapısından kaynaklanan bir durum değildir. Yapılması gereken Kur'an'a yeniden dönüp toplumun âhiret inancına bakışını yeniden sorgulayarak yorumlamak ve olması gereken yere getirmektir. Nasıl ki âhirette iman İslâm'ın ilk yıllarında sahabe nesline aksiyoner bir rûh kazandırmışsa, bugün de aynı motivasyon işlevini kazandıracaktır. Bizâtihi Kur'an, âhiret âleminin dünya hayatından daha hayırlı ve daha kalıcı olduğunu vurgular.⁶ Bu âyetteki vurguyu anlamak için, âyetin geçtiği sürenin genel mesaj bütünlüğüne bakmak yeterlidir. Böylesi bir yöntem izlendiğinde Kur'an'da birey ve toplum ne salt dünyayı terk etmeye ve ne de dünyanın kendisinin küçümsendiğine yönelik bir sonuca ulaşır. Kur'an devamlı sürette birey ve toplumları dünyanın harikaları üzerinde düşünmeye davet eder. Asla ne dünya ve ne de doğa, alçaltılmış bir vurgu eşliğinde sunulmaz. Uyarı, sadece dünya hayatının Allah'la olan ilişkiyi sapırmacı mâhiyetine yöneliktir. Her ne kadar '*el-hayâtü't-dünya*' ifadesi 'seküler' kelimesine çok yakın duruyor gibi gözükmesine rağmen, gerçekte İslâm'ın âlem görüşünde kavramın bir karşılığı bulunmamaktadır.⁷

İslâm sosyal ve ameli bir dindir. Kur'an'ın dünyayı kötöleyen ve ona karşı felsefî bireysel bir yaşama biçimi olan züht tavrını öne çıkaran mesajı, insanı asla sosyal hayattan soyutlamaya ve edilgenliğe özendirmeye yönelik bir mesaj değildir. Zira Kur'an, Allah'ı anmaktan alıkoyacak arzulara karşı insanı diriliğe çağırır. Bunun aksi negatif bir sonuç çıkarmak, tamamen insanın zihinsel dünyası ile alakalı olup bir anlam yanıltmasıdır. Bir başka açıdan Kur'an'da "*el-hayâtü't-dünya*" ile ilgili âyetlerin ilk defa nâzil olduğu Arap toplumunun tarihilik açısından sosyal ve fikrî hayatına bakarsak son derece anlamlı bir kullanım alanı bulduğunu kavrarız. Bu da Arapların

oyun ve eğlenceye, Allah'a yabancılaşabilecek boyutta aşırı derecede düşkün bir bünyeye sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. İşte dünya vâkıası karşısındaki uyarı burada görülmektedir. İslâm, insanın eşya ile olan ilişkisini kesmek yerine, insanın eşyaya karşı olan aşırı düşkünlüğünü terbiye ve tezkiye etmek ister. Eğer insanın eşyaya olan meylini kesersek gerçekten onu benliğine ve hürriyetine kavuşturmuş oluruz. Şayet insan, eşyaya karşı manevi hürriyetini elde ederse, eşyaya olan tutsaklıktan ve eşitlemişlikten kurtulmuş olur. İslâm'da din-dünya ilişkilerini bu zâviyede görmek gerekir. Weber'in aksine İslâm'da dinin dünyevileşmesi lineer/düz bir çizgi olarak görülemez ve böyle evrenselci bir bakış tarzı insanı İslâm söz konusu olduğu zaman yanılgılara düşürür. Yaşadığımız yüzyılda modernitenin en büyük çıkmazlarının özünde mutlak bir dünyevileşme eğilimi taşıması hasebiyle, insanın öte dünya ile olan ilişkisini keserek şimdi ile sınırlandırmış olmasıdır. Bu sebeple, tarihte dine/kutsala katı muhafazakârlık kadar, katı pozitivist anlayışın verdiği zarar hiç de az olmamıştır.

II. İslâmî Sekülerleşme Mümkün Müdür?

İslâm çağılıcıl bir dindir. Özû/mâhiyeti korunduğu sürece yeniliklere açık bir dindir. Her türlü ‘varoluşsal’ dayanaklarını yok edici etkilere karşı, onun yapısında bulunan refleksler harekete geçer ve hayatîyet fonksiyonlarını yitirmesine engel olur. O halde Batı’lı manada sekülerizm doğrudan dinin kendisini hedef alıcı bir konumlanmadan ziyâde, modernitenin bir gereği olarak *şimdi*’yi, *hâli hâzır*ı tasavvur edici bir dünya görüşüne sahip olduğu için dolaylı bir din dışılığı sergiler. Bu hiçbir zaman dinî çoğulculuğa karşı radikal bir tutum değildir. Eğer öyle olsaydı, bugün Protestan Hristiyanlığın geçerli olduğu ülkelerde dinî çoğulculuk olmaması gerekirdi. O bireyden ziyâde bir devlet tutumudur.

İslâm, Protestan Hristiyanlığın ‘sekülerleşmeye’ yol açıcı bir çizgi izlemeye meyyâl tabiata sahip değildir. Bunun için de iki açıdan sekülerleşmeye geçit vermez:

İslâmî sekülerleşmenin onünde *ilk* engel, İslâm’ın iman anlayışıdır. “Âmentü”den hülâsa edilmiş olan İslâm dininin altı

iman esasları âlimler tarafından bazen üçe irca edilir. “*Usûl-u selâse*” denilen bu üç asıl; Allah’a iman, nübüvvet müessesesine iman ve âhirete imandır. Diğer iman esasları bunlarda münde miç sayılır. Zira, Allah’a iman edenin, O’nun kaza ve kaderine, peygambere iman etmiş olanın da onun getirdiği kitaplara ve meleklerle inanması gerekir. Bütün semavi dinlerce kabul edilmiş olan bu üç esas da ikinci bir irca ameliyesiyle tek asılda hülâsa edilebilir. “*Aslu’l-usûl*” olan bu esas, ulûhiyet esasıdır ki, burada diğer iki asıl (nübüvvet ve âhiret) Allah’ın fiillerinden sayılmıştır.⁸ Yani, kısaca İslâm imanı, üç ana parametre üzerine oturur. Bunlar; *Tevhid*, *Âhiret* ve *Risâlet*’dir. *Tevhid*, Allah’ın dışında ve O’nun yarattığı bütün varlık âlemini izâfîleştirir. *Âhiret*, dünyanın da ara yerinde olduğu genel çevrimin tamamlanma noktası, yani son duraktır. *Risâlet*, Allah’ın irade ve arzusu doğrultusunda Peygamber’in bize şeriat öğretmesi, Kitap’la bize hudûdullâh’ı işaret etmesidir. Bu anlamda sadece ahkâmı olan din kendini moderniteye karşı koruyabilir, Allah Kitab’ını koruduğu gibi ‘*hudûdullâh*’ da Müslümanları korumaktadır. Seküler dünya görüşünde varlık ve âlem Allah’tan kopuktur. Halbuki Allah, parçalanmış bir alanı *Tevhid*’le, insanın Allah’a ve kendine yabancılaşmasını *Risâlet*’le; bu dünyaya, buraya, şimdiye ait olmadığını, ileri hedeflere hazırlanması gerektiğini Âhirete imanla dile getiren Allah, her an hayata müdâhale etmektedir. İnsanlık tarihi değişik kırılma dönemleri yaşamıştır. Sekülerizm de nihâyetinde bir kırılmadır, ama, son değildir.⁹

Nitekim Batı’da da sekülerizasyon teorisine yöneltilen ciddi itirazlar söz konusudur.¹⁰ Bilindiği gibi Hristiyanlığın tarihinde iki Hristiyan vizyonu vardır. Bu Hristiyanlığın birinci vizyonu Roma öncesi, diğer vizyonu ise Roma dönemidir. Yani, Batılılaşmış Hristiyanlık. İşte, Hristiyanlık’ta Protestanlığın doğuşuyla, doğal ve eş-zamanlı olarak sekülerizmin doğuşu, bu Batılılaşmış Hristiyanlık sayesinde olmuştur. Böyle bir

sonuca da mevcut Hristiyanlık gayet yatkın bir alt yapıya sahiptir. Dolayısıyla sekülarizasyona Kitab-ı Mukaddes'e olan iman değil, onun Batılılarca yorumlanması yol açmıştır. Mantıkçı pozitivist ilerlemeci tarih tezine göre sekülarizasyon kaçınılmaz bir sonuç olarak görülmüş olsa bile, bu tez, bugün geçerliliğini savunamaz bir duruma gelmiştir. Hatta Protestan ülkelerde dinî hareketlerde bir canlanmanın yaşanması buna en güzel örneklik teşkil etmektedir.¹¹ Çünkü Kur'an'a göre düzenleyici Allah düşüncesi ve âhiret inancı olmadan hiçbir gerçekçi ahlak kuramı başarılı olamaz. Allah'a ve âhirete imandan yoksun bir ahlâk sistemi geliştirmek uzun vadeli mümkün değildir. Çünkü hayatta nizamsızlığın varlık sebebi, dinden soyutlanmış ahlak anlayışıdır. Eğer birey ve toplum dinî-ahlakî tecrübeyi gerçekten yaşamamış ise, o zaman birey ve toplumların kalbinde Allah davranışlarına yön verir. Böylece, dinî-ahlakî tecrübe nizamsızlığa, kargaşa ve anarşiye açılacak her kapıyı örtmede yegane barışın sigortası işlevini yürütecektir. Vahiyden bağımsız bir ahlâk kuramı, topluma Allah inancını unutturur. Kur'an'ın özgün ifadesiyle, Allah'ı unutanlar kendilerini de unuturlar¹² ve böylece toplum fertlerinin herbiri kendine ait olan ve bütünlük arzeden şahsiyetlerini parçalamış olurlar.¹³

Bunlardan *ikincisi*, İslâm'ın ahkâm/amel boyutu olan bir din olmasıdır.¹⁴ Elbette bizâtihi yorumlarıyla güncelleşmeyen bir dinin kendisi sorun çözmez. Sorunları, yorum becerisi ve uzmanlığı kazanan insanlar çözecektir. Bunun adına İslâm düşüncesinde '*icthât*' deniliyor. Bir dinin evrenselliği, bütün çağlara hitap eden bir yapıya sahip olması ve ilkelerinin koşullara göre yorumlanması ile mümkündür. Nereelerde ve nasıl içtihat yapılacağı Hukuk metodolojisi ile ilgili çalışmalarda belirtilmiştir. Fakat içtihadın nereelerde yapılacağı meselesi günümüzde de erbâbı arasında derin tartışmalara yol açmaktadır. Sorun, içtihadı kim yapacak, içtihat alanı nassın bulundu-

gu yerde mi, yoksa bulunmadığı yerde mi yapılacaktır? Diğer taraftan modern durum dikkate alınır mı içtihat fûrûda mı yoksa usûlde mi yapılmalıdır? Gelenekselci ve yenilenmeci Müslüman aydınlar arasında bu sorun tartışmaların odak noktasını oluşturmaktadır. Ama her iki eğilimin birleştiği bir nokta, dinde içtihat anlayışının kabul edilmesidir.

Ozellikle toplumumuzda tarih boyunca ‘*dinde reform*’ projeleri, Müslüman halk tarafından kuşkuyla karşılanmıştır. Bunda da Müslüman bilinç haksız değildir. Çünkü, dinde reform yapmak isteyenlerin çoğu, din istismarı yapmışlardır. Ekseriyetle dini hayatın dışında kalanlar, dini kendi bireysel çıkarları ve zevkleri doğrultusunda değiştirmek isteyenler olmuştur. Bunlar İslâm’a yeni ve verimli yorumlar getirmek yerine, Müslüman kitlelerin duygularını rencide eder bir mahiyette reform önerilerinde bulunmuşlardır. Hatta dinin (namaz, oruç gibi)¹⁵ aslı esaslarıyla doğrudan çatışan görüşler ile ri sürmeleri, halkın gözünde bu kimseler, Müslümanlığı bozmaya memur edilmiş ajanlar olarak görülmüşlerdir.¹⁶

İşte İslâm’ın ‘*ahkâm*’ boyutu tasfiye edilirse o zaman İslâm moderniteye entegre edilebilir ve bir Protestanlık dönemi yaşayabilir. Acaba Kitabı bozulmamış bir dinin buna geçit vermesi mümkün müdür? Günümüzde ‘*tarihselcilik*’ alanında yapılan tartışmalar var. *Lafız mı önemlidir, yoksa amaç mı önemlidir?* Kur’an’ı anlamada bütün zamanlar için mutlak anlamda ‘*amaç*’ı öne çıkaranlar farkında olmadan İslâmî bir Protestanlığın da yolunu açmış oluyorlar. Elbette ‘*muamelât*’ konularında bir içtihat yapacaksınız. Ama, naslarda illetin olduğu yerde ille de ‘*amaç*’ı genelleştirirseniz ve birileri de bunu “*ibadet*” alanına tatbik etmeye kalkarsa –ki nitekim tarihte yapılmıştır– o taktirde dinin formlarının sekülerleşmesi kaçınılmaz olmayacak mıdır? Onun için ‘*tarihsellik sorunu*’ yöntemsel bazda sağlam zeminler üzerine oturtmadan Kur’an’a uygulamaya kalkmak riskli olsa gerektir. Çünkü, tarihselliğe göre, hakikat

ve realite dönemseldir. Böyle bir mantıkla Kur'an ve Hz. Peygamber'in nebevî sünnetine nasıl yaklaşabiliriz?

Protestanlığın manifestosunda en önemli ilkelerden birisi, “İncil’i okumak ve yorumlamak Kilise’nin tekelinde değildir, bunu, akıl bâliğ olan ve okuyan herkes yapabilir” görüşüdür. Protestanlık, kitabın yorum hakkını herkese vermekle modern bireyciliğin ahlâki kökenlerini de atmış olmaktadır. Böyle bir sonuç, dini bireysel alana mahkum etmenin yolunu açmakla kalmadı, sekülerleşmenin yolunu da açtı. Kilisenin kutsal kitabı tek elden yorumlama hakkı elden çıkanlararak her bir bireye verilince, ister istemez bir yorumlar anarşisi de kendisini gösterdi. Olaya İslâm açısından bakarsak, elbette İslâm’da bir din adamı sınıfı yoktur. Her Müslüman bu dinin adamıdır ve herkes de Kur’an’ı okuma ve anlama hakkına sahiptir. Acaba, insanlara Kur’an’ı anlamada bir usûl bilgisi vermeden her insanın eline bir meal tutuşturarak bireysel içtihadın yollarını göstermek, nasıl bir sonuç doğurur? Bu Kur’an okumayı bireyselleştirdiği gibi aynı zamanda endüstriyel bir sektör haline getirerek tüketme girişimidir de. Artık bazı aydınların İslâm adına çevresindeki insanlara, Kur’an’a çok fazla güvenmeyin, onda da fazla bir şey yoktur? demeye başlamaları, seküler bir zihniyet değil de nedir? Bunun anlamı Allah’a teslimiyetten öte bir şey, dahası Allah’ı denetlemeye, Kur’an’ın ifadesiyle, Allah’a din öğretmeye kalkışmaktır.¹⁷ Bu çağın mütelleklimlerinin iman alanıyla yakından bağlantılı konular üzerine ciddi anlamda eğilmeleri gerektiği, kanaatindeyim. Zihinsel anlamda kişisel istidatsızlıkları, eksiklikleri ve yetersizlikleri genele teşmil etmeye hiç kimsenin hakkı yoktur.

İslâm dünyasında doğal bir düzlemde mutlak bir sekülerleşmenin olamayacağını *Ernest Gellner* İslâm’ın tabiatından yola çıkarak şu şekilde değerlendirmektedir: “Ortaçağların sonlarına gelindiğinde eski dünyada başlıca dört medeniyet yer alıyordu. Bunlardan üçü günümüzde şu ya da bu düzeyde

sekülerleşmiştir. Hristiyan öğretisi kendi din bilginlerince değiştirilmiştir. Çin dünyasında ise seküler inanç resmi olarak yerleştirilmiş, dinî öncüller inkar edilmiştir. Hint dünyasında astroloji gibi uygulamalar yaygın olsa da devlet ve siyasal seçkinler, halk dinlerine karşı tarafsız bir tutum izlemektedir. Ama bu medeniyetlerden yalnızca birinde, İslâm dünyasında durum tümüyle farklıdır, diyen Gellner, bunun sebeplerini birkaç maddede açıklamaktadır: a) İslâmî öğretinin güçlü bir tevhid inancına dayanması, b) İslâmî öğreti ile yasanın öğretilerinin birbirinden ayrılmaması; yasa öğretilerinin topluma somut olarak sunulması, c) İlahi yasanın toplum-Kilise ikilemine dayanmayıp toplumun bütün kesimleri için geçerli olması, d) İslâm'ın bir başka önemli niteliği, ruhban sınıfının olmayışdır. Hristiyanlıkta olduğu gibi, İslâmiyette, dinî ritüellere katılanlarla bu ritüelleri yönetenler arasında hiçbir ayrım yoktur. Bu anlamda müslüman ilahiyatı eşitlikçidir. Tüm inanların Allah katındaki yeri aynıdır.¹⁸

Müslüman ülkelerde modernleşme dine karşı yaygın bir kayıtsızlığa ve sekülerizasyona neden olmamış, dine olan bağlılığa genelde zarar vermemiştir. Gerçi modernleşme ve sekülerizasyon çeşitli İslâm ülkelerinde farklı derecelerde oluşmuş ve dinî ibadetleri etkilemiştir, ama geleneksel dinî yapı yaşayan kültürde varlığını sürdürmüştür. Din, ahlâkı ve sosyal birliği korumada en büyük rolü oynamıştır.¹⁹

Bugüne kadar Tanrı'yla zıtlaşarak bayrağını açan modernite, dindarlığı hep köylülük alameti olarak gördü ve aşağıladı. Buna karşın (ya da bu yüzden) dindarlar da modernliği ateizlikle eş gördüler ve direndiler. Ancak bu özdeşleşme ilkin Batı'da çözüldü. Ağır kimlik krizlerinin ardından 'Tanrı'nın dönüşü'ne tanık olundu. Ateizmin karargahı Sovyetler'in duvarı yıkılırken kilise ayakta kaldı. Avrupa'da kiliseye gidenlerin sayısı azalsa da, dinin etkisi çoğaldı. Zamanla aynı gelişme Türkiye'de gözlenir oldu. Daha önceleri 'Tanrıtanımaz' olmasalar

da 'din-dışı' bir hayat süren modern kesimler, Ramazan'da iftar sofralarında buluşmaya başladılar. Modernizm vaatlerini tutamayıp yoruldukça, din, biçare yüreklere yeniden yerleşti. Bu eğilimin öncüleri de 'toplumun sinir uçları' kabul edilen duyarlı sanatçılar oldu. Maneviyata en sıkı sarılanlar, maddiyata en çok dokunanlar arasından çıktı. Sol bir maziden İslâm'a evrilen İsmet Özel de bir şiirinde "Küfre yaklaştıkça inancım arttı" demiyor muydu?²⁰

Modernitenin meydan okumalarına karşın, maneviyata dönüşün bütün bir dünyada zaferler kazanmasına bir başka delil de "küresel din anketi"dir. "Küresel Din Anketi"²¹ isimli bu çalışma, Amerika'daki Rochester Üniversitesi ve Zogby²² isimli uluslar arası bir kurumun ortak çalışmasıdır. Anket, ekleriyle beraber 108 sayfa olarak Ekim 2003'de kamuoyuna sunulmuştur.

Anketin, Hindistan (Hindu ve Müslüman), Peru (Katolik), Rusya (Ortodoks), Suudi Arabistan (Müslüman) ve Güney Kore'deki (Budist ve Hristiyan) 600'er kişiye, İsrail (Yahudi, Müslüman, Dürzi)'de 593 kişiye ve Amerika'daki (Katolik, Genel Protestanlar ve Yeniden-Doğma²³ yani Evanjelik kilisesi) 795 deneğe uygulandığı zikredilip bu bölgelerin seçilmesinde, dünyadaki dinlerin dağılımının göz önüne alındığı belirtilir. Ayrıca deneklerin seçilmesinde, ülke nüfusu, kadın-erkek oranı, ekonomik durum ve yaş (15'den büyük) gibi durumlara da dikkat edildiği dile getirilir.

Deneklere 59 soru yöneltilmiştir. Deneklerin verdikleri cevapların genel sonuçlarına bakıldığında insan hayatı için dinlerin, insanlar için vazgeçilmez bir amaç olmasının yanında, bir şiddet kaynağı olmadığına değinilmektedir. Ayrıca, dinlerin, kültür içinde değişik rolünün olduğundan, zor zamanlardaki güçlendirici fonksiyonundan, hayatın devamında ahlaki bir çatı oluşturduğundan ve yaşamı anlamlandırmaya olan geniş katkısından bahsedilmektedir.²⁴

Elbette *dünyayı anlama ya da dünya kurma noktasında*

İslâm sekülerdir. Çünkü İslâm dünyayı kuşatmakta ve bir dizi kurallar getirmektedir. Nitekim bunun örneklerini bizzat Hz. Peygamber'in hayatında bulabiliriz. Hadis bilgini Müslim (ö.h. 261) 'Sahih'i'nde bu durumu yansıtan bir bab/başlık açmıştır: "Resûlullah'ın şer'an söylediklerine imtisâlin vâcib olması, kendi reyi olarak dünya maişetlerine ait imtisâlin vâcib olmaması." Bu başlık altında, başlıkla müsemma olan ve hurmaların aşılması ile ilgili değişik varyantları bulunan rivâyetler nakledilir. Bir defasında Allah Resûlu Hz. Muhammed (a.s), Medîne'de hurmalarını aşıl原因an halkı görünce, onları bundan menetmişti. O yıl aşıl原因ma terkedildiğı için hurmalar üzüm vermemiştir. Bunu kendisine duyuran sahabeye hitaben Resûlullah: "Ben ancak bir insanım, size dininizden bir şey emredersem onu hemen alın, kendi reyimden bir şey emredersem ben ancak ve ancak bir beşerim" buyurdular. Rivâyetin bir başka varyantında. "Siz dünya işini daha iyi bilirsiniz" ifadesi de geçmektedir.²⁵ Ayrıca dünyayı anlama noktasında İslâm'ın seküler oluşuna yine tarihten Bedir ve Hendek savaşının yerlerinin tespiti ile ilgili sahabenin Hz. Peygamberle müzakere etmeleri örnek olarak verilebilir. Bütün bu örnekler bize Hz. Peygamberin nebevî yönüyle, beşerî yönünü birbirinden tefrit etmemiz gerektiğini hatırlatıyor. Sanırım M. Arkoun'un bu manada bugün yeniden İslâm'ı sekülerleştirmeyi düşünmemiz gerekir. Elbette İslâm'ın, bu sekülerleşmeyi kendine has özümleme tarzını düşünmeyi de gerektirecektir. İslâm'daki hukuki temelin eleştirisinden hareketle, sekülerleşmiş bir Müslüman hukukun ve onun Avrupa dünyasına yapabileceğı muhtemel katkıları vardır²⁶ derken kastettiğı budur. Bütün zamanlar için "sekülerleşmeyi" dini meydana getiren her şeye kökten karşı olmak anlamında konumlandırmak yanlıştır. Örneğın, Kur'an'da 'ticaret hukuku' ile ilgili çok fazla malumat bulamazsınız. Bundan dolayı Osmanlı döneminde Batı hukukuna müracaat edilmiştir. İslâmî ilimler içerisinde Fıkıh, Müslümanlığın dış bo-

yutuyla ilgilenir. Bu nedenle seküler/dünyevî bir ilimdir. Kelâm da bu kapsamın dışında değildir. Zira Kelâm'da aklın alanına giren birçok konu vardır. Bunları bilmek için illâ da nas gerekmez. İşte bu anlamda kısmen Kelâm bilimi hakkında dünyevîlikten söz edilebilir. Görüldüğü gibi dinin, insana bıraktığı alanlar yok değil. Belki burada *Arkoun* gibi özellikle Batı'da yaşayan yeni Müslüman aydınların vahyi, antropolojik bir okuma biçimiyle, yayıldığı toplumların somut tarihine bağlama girişiminin genelleştirilmiş olması, inanç alanında bazı sorunlar yaratabilir. Bu aydınların yaptığı modernite ile İslâm'ı uyumlu bir hale getirme çabasıdır. Böyle bir anlayış, eğer gerekli titizlik gösterilmezse, beraberinde birçok inanç sorunları ortaya çıkarabilir. Batı-dışı toplumlarda yaşayan, örneğin Hint-alt kıtasında çoğu modernist Müslüman düşünürlerin yaptığı da budur. Onların tecrübesinden yararlanarak, artı ve eksiler iyi hesap edilmelidir.

Sosyal modernleşme bağlamında sekülerizm, özünde eleştirel bir akıl anlayışını beraberinde getirmesinden dolayı, din anlayışlarını sorgulayıcı bir işlev gördüğü söylenebilir. Ama daha çok sekülerizm, dinde bireyselleşmeyi sağlamıştır. Bu anlamda İslâm toplumlarında haramlar gibi kimi hassasiyet noktalarında buharlaşma ya da gevşeme diyebileceğimiz etkilerden de söz edilebilir. Nihayet Batıda Protestan söylemin bir sonucu olarak sekülerleşmenin her katıyı eritici özelliği sayesinde, dinde tabiatüstü inancın yıkılması, ilkin toplumsal sisteme yansımış, daha sonra kültür ve değerler alanında bir takım patolojik davranış bozukluklarına sebebiyet vermiştir. Bunun sonucu olarak Batı dünyasında rastlanılan, Bobbysoxer, Mod ve Rocker, Ton-up-Boy, Punk ve Dazlaklar türünden karşıt-kültür sapmaları veya Zen, Yoga, Tantra, Allah'ın Çocukları, İlahî Işık Misyonu, Satanizm, Mooniler, Cennetin Melekleri vb. çok sayıda dinî hareketler ortaya çıkmıştır. Dikkat çekici bir başka husus da 'agnostiklerin' sayısının gün geçtik-

çe artmasıdır.²⁷ İnternet sitelerinde küçük bir gezinti bu görüşü kanıtlamaya yetecektir.

Batı'da dinî hareketler, sanayileşme ve teknik ilerlemeler sonucu, sosyal sınıf yapısında olduğu kadar, bireysel manne-rizmde de ortak kalıpların oluşumuna yol açmıştır. Ülkemiz-de de, dinî yaşantının gençler arasındaki dağılımı dikkat çeki-cidir. Nitekim 1975 yılında İstanbul Üniversitesi'ne mensup 1613 kız ve erkek öğrenci üzerinde gerçekleştirilen kapsamlı bir araştırmada gençlerin % 15.3'ünün dinî inançları olmadığı görülmektedir. Aynı incelemede öğrencilerin % 48'inin hiç namaz kılmadıkları, aksatmadan namaz kılanların ise % 7.7 olduğu ortaya çıkmıştır. Her ne kadar yeni olmasa da bu veri-ler, dinî kimliğin oluşumunda önemli oranda sekülerleşmenin etkisi altında olduklarını göstermektedir.²⁸ Fakat bu durum ka-lıcı değildir. İnsan mutlaka özünde varolan eğilime yönelecektir.

Diğer yandan Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı'nın (TESEV), 2000'li yıllarda "*Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*" çevresinde yaptığı araştırmanın sonuçlarına göre, Türk halkının büyük bir çoğunluğu dinine bağlı ve ibadetlerini yerine getiren inançlı Müslümanlardan oluşmaktadır. Ankette sorulan, "*hangi dine mensupsunuz?*" sorusuna % 96.6 "müslümanım" cevabını vermiştir. Halkın büyük çoğunluğunun sadece inançlı olmayıp ibadetlerini de yerine getirdiğini göstermektedir. Halen veya geçmişte oruç tuttuğunu söyleyenler %92.1'dir. Erkeklerin %84.2'si Cuma namazlarına, %91.9'u Bayram namazlarına gitti-gini söylemekte, halkın %88.1'i Ramazan Bayramı'nda fitre ver-diğini, %60.2 zekat verdiğini, %67.8 her Kurban Bayramı'nda kurban kestiğini belirtmektedir.²⁹

TESEV'in yaptığı bu araştırmanın bulgularına göre, Türk halkının önemli bir kesitinin sosyal yaşamında, muhafazakar olduğunu, bu muhafazakarlığın ise büyük ölçüde kadınların konumu ve davranışlarıyla ilişkilendirildiğini de göstermiştir. Örneğin, Türk kadınlarının çoğunluğu örtürmeyi tercih et-

mektedir. Sokağa çıktıklarında başını örtmeyen kadınların oranı sadece %27.3'tür. Buna karşılık %53.4 başörtüsü, ve %15.7 türban taktığını söylemekte, %3.4 gibi küçük bir azınlık çarşaf giydiğini belirtmektedir. Araştırmanın sonuçlarına göre, eğitim ile dindarlık, muhafazakarlık ve çağdaş değerlere yakınlık arasında doğrudan bir ilişki bulunmuştur.³⁰ Din-toplum, din-siyaset ilişkileri bağlamında yapılan bu araştırmanın genel manada sonuçları, bize, Türk halkının hayatında 'din' gerçeğinin vazgeçilmez bir olgu olduğunu göstermiş olmasıdır.

Globalleşme ile birlikte bütün dünyayı etki alanına katmak isteyen modern proje, seküler bir temel üzerine inşa edilmiştir. Dolayısıyla insanın gözünü ilâhî olandan beşerî olana, yani, yer-yüzüne çevirir. Eşyanın kendisine sabitleşerek dünyevî merkezli bir huld düşüncesini hedefler. İnsanın bakışlarını eşyanın arka plânına çevirmekten alıkoyar. Böyle bir zihinsel tasarım ise, insanı daha çok zevk peşine sürükler ve tutkulara yönlendirir. Çünkü, özde dünyevîleşmenin böyle bir çekiciliği vardır ki, insan hikmet ve irfandan koptuğu anda onun yarattığı câzibe alanının dışına çıkamaz. 1980'li yıllarda daha bir belirginlik kazanan Müslüman kadının kamusal alanda gövdesiyle birlikte var olmaya başlaması, geleneksel kadın kimliği ve rolünde bir kırılmayı da beraberinde getirdi. Kadın evde dişiliğini, sokakta kişiliğini sergilemeli anlayışı başkalaşım yaşadı. Bu durum erkeklerde de dönüştürücü bir etki yarattı. Örneğin, artık basında '*tesettürlü metalciler*' başlıklı haberler okuyabiliyoruz. Kendisini dindar bir kimlikle tanımlayan bu gençler, Batı müziğinin en uç noktalarından biri olan 'metal' müzikten zevk alıyor. Pop müzik konserlerinde âyin havasına girerek kendinden geçiyor. Genç erkekler ise, yeni bir görünüm bürünerek top sakalı ve hippie tiplmesiyle camide saf tutuyor. Küreselleşmenin dindar kesimde haramlara bakış gibi, geleneksel duyarlılıkları değiştirici ve yumuşatıcı etkileri de oldu. Bunun en açık örneği, yenilikçi ulema kuşağının verdiği

fetvalarla, ithal parfümlerin dayanılmaz câzibesi karşısında yerli alkolsüz esans sektörü mevziler kaybetti. Mûsiki alanında daha yumuşak bir tavır sergiledi. Aynı durum 'resim' anlayışı konusunda da geçerlidir. Modern dalga bütün bu alanları yumuşattı. En muhafazâkar denilen ailelerde bile bu değişim ruzgarı yeni eğlence kültürü, yeni tatil köyleri, yeni zengin müslüman mahalleleri oluşturmakta, buna ilâve olarak vücut güzelleştirme salonlarına abone olmakla birlikte estetik ameliyatlara büyük paralar ödetmekte ve yeni tüketim alışkanlıkları kazandırmaktadır. Dinî ve sosyal yapılarda meydana gelen bu istihâlelerin neliği, hangi yönde değerlendirilmelidir?

İslâm'ın Protestan yorumu, bir kalkınma ideolojisi olarak görüldüğü ve Allah'a teslimiyetten ziyâde, O'nu denetleyici bir pozisyon geliştirildiği taktirde ortaya çıkar. 1980'li yıllar öncesi Müslüman zihniyette Kapitalizm eleştirisi yapılırken, günümüzde bazı tekstil firmaları tarafından kadının gövdesinin ve cinselliğinin obje/nesne haline getirilerek tüketimi arttırmak adına reklâmda kullanılmasını nasıl yorumlamak gerekiyor? Kentleşme ve küreselleşme dinamiklerinin Müslüman kimlikleri derinden etkilediği bir gerçektir. Bunun göstergeleri olarak tüketim zafiyetinin artması ve markalara düşkünlük gösterilebilir. 80'li yıllardan sonra kent hayatına katılan gençlerin, markaya, tesettür defilelerine, pop müziğe ve flôrte evet demeleri, onların örtülü ve sakallı olmaları, modern zihinlere sahip olduğunu hiçbir zaman örtemez. Sanıyorum bu dönüşürülmüş kamusal hayatta yeni görünümeler, İslâm açısından küreselleşmeye katılmak değil, kelimenin tam anlamıyla homojenleşmek ve modern dünyayı tüketmektir. Hiç şüphesiz bu resmettiğimiz örneklendirmeler, vâkıayı tespitten ibarettir. Kitlesel boyutta meydana gelen bu değişim bireyselleşmeye paralel olarak 'ben' bilincinin gelişiminin onunun açılmasıyla billurlaşan bir patolojik davranış bozuklukları mıdır? *Din, modernite ve sekülerizm* bağlamında yapılacak tartışmalar, bu soruyu anlamlı kılacağına sanıyorum.

Sonuç

İnsanlık düşünce tarihine baktığımız zaman felsefî anlamda dinîlik ve dine rağmenlik hep varolagelmıştır. Kur'an kıssalarında anlatılan toplumların inanç haritaları bunu belgelediği gibi, tarihî araştırmalar ve arkeolojik kazılar neticesinde elde edilen bulgular da bunu kanıtlamaktadır. Islâmî öğretiyeye göre insan çift tabiatlı bir varlıktır. İnsanın doğasında bulunan bu niteliklerden birisi ilâhî, bir diğeri de dünyevîdir. Rûhunda bulunan ilâhî öz, onu aşkın olana bağlamaya çalışırken, dünyevî tabiatında içkin olan nefis de onu buraya, şimdiye bağlamaya çalışır. İnsan, akleden bir kalp sayesinde aşkınla olan ilişkisini kurabilir. Işığını Allah'tan alan bir akıl, sadece bu dünyaya, şimdiye ait olmadığını, otelere ait bir varlık olduğunu anlar; dünyevî tabiatında içkin olan nefse ve onun türevlerine karşı kontrol mekanizmasını eline alır. Eğer bunun tersi olur ve de akıl, asıl aşkın olan kaynaktan koparılsa, bir parçalanma süreci yaşar. Artık varlık ve bilgi muteâl olandan kopmuş ve kartezyen bir durum ortaya çıkmış olur. Bu insa-

nın evvelâ, aşkın olana, sonra kendisine ve daha sonra topluma yabancılaşmasını beraberinde getirir. İşte, batılılaşmış Hristiyanlık böyle bir dönüşüm yaşamıştır. Öyle ki, vahdaniyet inancı bozulmuş, ibadet alanı insan eliyle düzenlenmiş ve böylece modern paradigmalara eklenmiş bir yapıya karşı tepkisel çıkışın adı: *Protestanlık*.. Böyle bir aşama sonucu ruhâniliginden tamamen koparılan ve amelî hayatı sadece kitleleri üretime/kalkınmaya motive eden bir dinî söylem, neticede varoluşsal manevî refleksleri felce uğratıldığı için *sekülerizm* rahimlik görevi yapmaktan öteye geçememiştir. *Modernitenin* bir ürünü olan sekülerizm, insanın ilâhî ve uhrevî tabiatına sırt çevirmiştir. Bu ilerlemeci doğallığı içerisinde *dini öznel*leştirilmiş, bireyselleştirmiştir.

Bütün ilâhî dinlerin felsefî anlamın dışında bir *dünyevî* yönü vardır. İnsan da bu anlamda *dünyevî*dir. *Dünyanın bütün* nimetleri insan tarafından yaşanacak ve insan *dünyayı* imar edecektir. Ama dinlerin dünyası, âlemi, insanı *aşkından* koparmayan bir özelliğe sahiptir. İnsan atıldığı bu varlık *dünyasında* şimdiki yaşarken öteye bakacaktır. Şimdi ve öte arasında epistemolojik bir ilişki içerisinde bulunacaktır. Zira, temelde bütün ilâhî dinler Peygamberler eliyle ahlâkî anlamda *dünyevî* hayatı düzenlemek için gönderilmişlerdir. İslâm'ın dünya ve âhîret dengesine bakışı da budur. Yani, İslâm, hayatla bağı koparılmayan bir dindir. Yani, dinli bir hayat, hayatlı bir din..

Hiç şüphesiz '*sekülerizm*' mutlak anlamda ateizm değildir. O, kendine özgü bir zihniyet tavrıdır. Özünde, biraz hümanizm, aşkınla irtibatını koparmış rasyonalizm, bilgiyi formların bilgisiyle sınırlayan *pozitivizm* gibi felsefî oluşumlarla mayalanmış bir ideoloji biçimidir.

Sömürge dönemi yaşamış İslâm dünyasının muhtelif köşelerinde yeni bir zihniyet oluşturmak için yeni bir İslâm tasavvuru geliştirmek isteyen *aydınlar*, şemasını sunduğumuz zâviyede Kur'an'a, Sünnet'e ve topyekûn geleneğe yeni bir yakla-

SONUÇ

şım sergileme gereği duymuşlardır. Ya doğrudan veya dolaylı olarak modernite ile temasları neticesinde vahyi aklileştirelim derken, birçok inanç sorunlarının doğmasına da kaynaklık etmişlerdir. Özellikle *Fazlur Rahmân*'ın (1919-1988) diliyle İslâm Modernistleri, imanın temellerini bile zorlamışlardır. Böyle bir bakış açısı, hayatlı din gerçeğini dengelemede ölçüyü kaçırarak, dinin dünyevîleşmesini doğurucu sonuçlar yaratmıştır. Daha doğrusu, Protestan bir İslâmî söylem için dil geliştirilmeye çalışılmıştır. Elbette bu durumu sadece ilahiyatçı düşünürlere bağlamak haksızlık olur. Buna siyasî erk ve iletişim teknolojisinin katkısıyla küreselleşmenin tesirlerini de eklemek gerekir.

Yeryüzünde insan varolduğu sürece din de kozmik bir güç olarak varlığını sürdürecektir. Eğer sekülerizm Allah'ı unutmak ve O'na rağmen varolmaksa, O'nu yeniden insanlara hatırlatacak olan mütekellimlere büyük görevler düşmektedir. Sürekli acı yiyen insanın, tabiatı gereği istem dışı, tatlı yemek gibi istekleri harekete geçiyorsa; sekülerizmin katı bir şekilde etkilediği toplumlarda sekülerleşme karşıtı dinî hareketler de yeşerecektir. Buna insanlık tarihinin hem geçmişi ve hem de yakın tarihi, en güzel örnektir. Sosyolog *P. Sorokin*, tarih boyunca toplumlar profan, *seküler değerler sisteminden, aşkın, ruhani değerler sistemine doğru çevrimsel bir gelişim tarihi izlerler*, diyor.³¹ Şüphesiz, medeniyetler tarihini incelersek Sorokin'in vardığı bu sonuca bizde katılırız. Dünya ölçeğinde modernitenin seküler sitelerinde ortaya çıkan kriz, yeniden değerler boyutunda bir kabuk değiştirmeye doğru yol aldığını gözlemliyoruz. Her şey, yani varlık dünyası Allah'ın ilk yarattığı öze, dine, kutsala doğru bir dönüş yaşıyor. Son yıllarda ortaya çıkan "*Batı Düşüncesinde Büyük Dönüşüm*", "*Tanrı'nın İntikamı*", "*Tanrı Sahnede*", "*Modern Dünyanın Bunalımı*", "*Modern Mahrem*", "*İslâm Kenti Kuşatırken*", "*Postmodern Durum*", "*Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme*" vb. gibi yayınlarda artış

orani da bunu gosteriyor. Akılcılığın egemen olduğu modern toplumlar da insanlar yeniden büyüye, hurafeye ve gizli ilimler adı verilen alanları keşfe çıkıyor. Özellikle Avrupa'da Doğu dinlerine ve muhtelif tarikatlara gün geçtikçe ilgi daha çok artıyor. Amerika gibi ülkelerde radikal Katoliklik, Siyonizm ve İslâmî oluşumlarda canlanma hissediliyor. Bazı sosyologlar İslâm dünyasında dinin ihyâcı yönünü, İslâmiyetin kapitalizmle uyumlu bir çerçevede yorumlanmasına, yükselen beklentilerin gerçekleşmemesi ve bunun açtığı düş kırıklıklarına bağlamaktadırlar. Onlara göre insanlar, toplumsal sorunlarının çözümünü dine yönelmede bulmaktadırlar. Bunlara yabancılaşma, kimlik sorunu, anomi gibi toplumsal değişimin çeşitli etkenlerini de katmak gerekir³² şeklindeki yorumlarında gerçeklik payı varsa da, bunlar, çok fazla açıklayıcı değildir.

Türkçemizde “*tabiat boşluk kabul etmez*” şeklinde genel bir kural vardır. İnsanın tabiatında nasıl ki açlık, susuzluk, sevgi, öfke, cinsellik vb. gibi biyolojik ve psikolojik duygular varsa, inanmak da aynı şekilde insanın tabiatında kaçınılmaz bir şekilde varolan bir ihtiyaçtır. Eğer insan doğru bir din anlayışıyla iç dünyasını doldurmazsa, farklı arayışlar içerisine girecektir. Çünkü insanda inanma duygusu fıtrîdir. Din duygusunu bireysel veya kollektif bilinç altına bastırmağa kalkışmak, ileride hem fert ve hem de cemiyet vicdanında telâfisi mümkün olmayacak düzeyde patolojik vak'aların doğuşuna neden olabilir. Onun için toplumumuz ve geleceğimiz açısından insanımıza gerek yaygın ve gerekse örgün eğitim yoluyla ve de uzman eğitimciler kanalıyla mutlaka din eğitimi çağın ihtiyaçları göz önünde tutularak verilmelidir; bu konuda asla ihmal ve gevşeklik gösterilmemelidir.

Yaşadığımız modern çağda, modernite, kutsalı kıyıya itiyor, aksine, İslâm ise insanı hayata, içe çağırıyor. Bu kendin olmaktır, başkası/yabancılaşma değil.

SONUÇ

DİPNOTLAR

- 1 bkz. Isfehânî, *el-Mufredât*, s. 248.
- 2 Attas, S. Nakıb, *İslâmî Düşünüşün Problemleri*, s. 68-69; krş. Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, s.93
- 3 Abdullah Cevdet, *Şeyhzâde Mecit Efendi Hazretleriyle Bir Mulâkât*, İç-tihad, No: 57, (7 Mart 1359), s. 1257.
- 4 Kılıczâde Hakkı, *Son Cevap*, İstanbul, 1331, s. 9-14.
- 5 Şehristânî, Abdülkerim, *el-Mile'l-ve'n-Nihal*, Mısır, I, 116.
- 6 A'la 87/16-17.
- 7 Attas, a g.e., s. 69.
- 8 bkz. Golcük, Şerafeddin-Toprak, Suleyman, *Kelam*, Konya, 2001, s. 4.
- 9 krş. Bulaç, a.g.m., s. 27-31.
- 10 Geniş orneklendirmeler için şu esere bakınız. *Sekulerizm Sorgulanıyor*, (haz. Alı Köse), İstanbul, 2002.
- 11 bkz. Sarıbay, A. Yaşar, "Protestanlık ve Sekulerizasyon", Bilgi ve Hikmet, (Bahar-1993/2), s. 85-90.
- 12 el-Haşr 59/19.
- 13 Fazlur Rahmân, *İslâm ve Çağdaşlık*, (çev. A. Açıkgenç-H. Kırbaşoğlu), Ankara, 1996, s. 76-78.
- 14 Bulaç, Ali, "Kutsala, Hayata ve Tarihe Donuş", Bilgi ve Hikmet, (Bahar-1993/2), s. 27
- 15 Orneğin, 1958 yılında Osman Nuri Çerman isimli birisi "Türkiye İçin Dinde Reform" adlı bir kitap yayımlayarak bu eserinde İslâm'ın inanç ve ibadet şekillerini tasfiyeye yönelik tekliflerde bulunabilmiştir. Bu yazarın, İslâm karşıtlığını "dinde reform" kavramının arkasına gizlenerek yapmak istediği anlaşılmış ve o dönemde müslüman kamuoyu tarafından protesto edilmiştir bk. Sitembolukbaşı, Şaban, *Türkiye'de İslâm'ın Yeniden İnkişafı*, İstanbul, 1995, s. 67-69.
- 16 Güngör, Erol, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul, 1991, s. 218.
- 17 bkz. el-Hucurât 49/16.
- 18 Gellner, Ernest, *Postmodernizm, İslâm ve Us*, (çev. Bülent Peker), Ankara, 1994, s. 20-22.
- 19 Köse, *Neden İslâm'ı Seçiyorlar*, s. 65.
- 20 Dündar, Can, "Tanrı Sahnede", Milliyet Gazetesi, 13. 02. 2004.
- 21 Bu ankete şu siteden ulaşılabilir: . <http://www.zogby.com/news/Read-News.dbm?ID=746> (05.12.2003).
- 22 Rochester Üniversitesi adına, Prof. Dr. William Scott Green ve Prof. Dr. Philip S. Bernstein çalışmayı yürütmüştür. Uluslar arası Zogby adlı kuruluş adına da bu kurumun başkanı, John Zogby'nin ismi zikredilmiştir.

- 23 Alan J. Bailyes, Evangelical and Ecumenical Understandings of Mission, **International Review of Mission**, 85.339, (Ekim)1996, s. 488; <http://www.bartleby.com/61/44/B0404400.html> (10.12.2003).
- 24 bk. Küresel Din Anketi, çev. ve hazırlayan: Dursun Ali Aykıt, İslâmî Araştırmalar Dergisi, Cilt: 16, Sayı: 3, (2003), s. 470-478.
- 25 bkz. Müslim, *Sahih*, K. el-Fedâil 140,141.
- 26 Arkoun, “İslâm’ı ve Laikliği Bugün Yeniden Düşünmek”, (Avrupa’da Etik, Din ve Laiklik içinde), çev. S. Dolanoğlu-S. Yılmaz, İstanbul, 1995, s. 15.
- 27 bkz. Bauberot, Jean, *Religions et Laicite Dans l’Europe des Douze*, Syros, Paris, 1994, s. 259.
- 28 bkz. Türkoğlu, Orhan, “Batı ve Türk Toplumunda Yeni Dinî Hareketler”, Türk Yurdu, Cilt: 17, (Nisan- Mayıs 1997), Sayı: 116-117, s. 34-35.
- 29 Çarkoğlu, Ali-Toprak, Binnaz, *Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul, 2000, s. 4.
- 30 Çarkoğlu-Toprak, a.g.e., s. 22-23.
- 31 Fichter, Joseph, *Sosyoloji Nedir?* (çev. Nilgün Çelebi), Konya, 1992, s. 137.
- 32 krş. Şaylan, T., *İslâmiyet ve Siyaset*, Ankara, 1987, s. 150-152.

Kaynakça

- Abdullah Cevdet, *Şeyhzâde Mecit Efendi Hazretleriyle Bir Mulâkât*, İctihad, No: 57, (7 Mart 1359).
- Abdulgâfî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Mufehres lı Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerim*, Kâhire, 1988.
- Abid b. el-Abras, *Divan*, Beyrut, 1958.
- Acılünî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut, 1351.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, ts.
- Aksan, Doğan, *Ana Çizgileriyle Anlambilim*, Ankara, 1978.
- Aksan, Doğan, *Her Yonuyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara, 1990.
- Alevî, Saîd b. Saîd, *el-Hitâbu'l-Eş'arî*, Beyrut, 1992.
- Aliyyü'l-Kârî, Nureddîn Alı b. Muhammed, *el-Esrâru'l-Merfûa fî Ahbârî'l-Mevzûa*, (thk. Zağlûl), Beyrut, 1985.
- Altındal, Ayıunc, *Uç İsa*, İstanbul, 2002.
- Altıntaş, Ramazan, "Biyolojik Materyalistlerin Temel Yanılgıları", İlim ve Sanat, Sayı: 43, (Mart-1997).
- Altıntaş, Ramazan, "Yazgıcı ve Özgürlükçü Tevekkül Anlayışının Çalışma Hayatına Etkileri", Dini Araştırmalar, Sy: 7, (Mayıs-Ağustos 2000).
- Altıntaş, Ramazan, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul, 2003.
- Altıntaş, Ramazan, *İslâm Düşüncesinde Tevhid-Estetik İlişkisi*, İstanbul, 2002.
- Ammara, Muhammed, *el-Mu'tezile ve Müşkiletu'l-Hurriyyeti'l-İnsaniyye*, Beyrut, 1988.
- Antere, Divan, (nşr. Abdurraûf), Kahire, ts.
- Arkoun, Muhammed, "İslâm'ı ve Laikliği Bugün Yeniden Düşünmek", (Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik içinde), çev. S. Dolanoğlu-S. Yılmaz, İstanbul, 1995.
- Arkoun, Muhammed, *Kazâyâ fî Nakdi'l-Akli'd-Dini*, (Arapçaya çev. Hâşim Sâlih), Beyrut, 1998.
- Armağan, Mustafa, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İstanbul, 1998.
- Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, (çev. Komisyon), Ankara, 1998.
- Arslan, Abdurrahman, "İnsan ya da Akılın Kimliği", Bilgi ve Hikmet, (Güz-1993/4).
- Arslan, Abdurrahman, "Sekülerizm, Akleden Kalbin Parçalanışı", Bilgi ve Hikmet, (Bahar-1993/2).
- Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul, 1305.
- Attas, S. Nakib, *Modern Çağ ve İslâmî Düşünüşün Problemleri*, (çev. M. Erol Kılıç), İstanbul, 1989.
- Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâihyyât*, Ankara, 1979.
- Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm*, (çev. Ahmet Küskün), İstanbul, 1990.
- Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark Beyne'l-Firâk*, (thk. M. Muhyiddin Abdul-

- hamid), Kahire, 1990.
- Bâkıllânî, Kâdî Ebu Bekr, *et-Temhîd*, (tahk. 'Îmâduddîn Ahmed Haydar), Kahire, 1931.
- Başkan, Özcan, *Bildirişin, İnsan-Dili ve Ötesi*, İstanbul, 1988.
- Bauberot, Jean, *Religions et Laïcité Dans l'Europe des Douze*, Syros, Paris, 1994.
- Berger, Peter L., "Sekülerizmin Gerilemesi", (Sekülerizm Sorgulanıyor içinde) haz. Ali Kose, İstanbul, 2002.
- Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, (çev. Ali Coşkun), İstanbul, 1993.
- Berger, Peter L., *Kutsal Şensiye*. (çev. Ali Coşkun), İstanbul, 2000.
- Beyâzizâde, Kemâluddîn Ahmed, *İşârâtü'l-Merâm min 'İbârâtî'l-İmâm*, (thk. M. Zâhid el-Kevseri), İstanbul, 1949.
- Bırısık, Abdülhamit, *Hind Alkütası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul, ts.
- Bulaç, Ali, "Ruhban", Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, (SBA) İstanbul, İstanbul, 1990.
- Bulaç, Ali, "Din-Dışı'nın Seküler Sitesinden "ed-Din"ın Sahici Dünyasına", Bilgi ve Hikmet, (Bahar-1994/6).
- Bulaç, Ali, "İslâm ve Fundamentalizim", Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı 2, İstanbul, (25-27 Nisan 1997).
- Bulaç, Ali, "İslâm'ı ve Tarihini Okuma Biçimi", Bilgi ve Hikmet, (Yaz-1994/7).
- Bulaç, Ali, "Kutsala, Hayata ve Tarihe Douuş", Bilgi ve Hikmet, (Bahar-1993/2).
- Câbirî, M. Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. B. Koroğlu, H. Hacak, E. Demirli), İstanbul, 1999.
- Cevherî, İsmail İbn Hammâd, *es-Sihâh*, Beyrut, 1979.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 1996, s. 114.
- Copleston, Frederick, "Aydınlanma" Felsefe Tarihi, (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, 1996.
- Cox, Harwey, *The Secular City*, Londra Penguin, 1974.
- Cündioğlu, Ducane, *Kur'an'ı Anlama'nın Aulamı*, İstanbul, 1998.
- Cürçânî, Ş. Şerîf, *et-Ta'rifât*, (thk. Abdurrahmân Umeyra), Beyrut, 1987.
- Çarkoğlu, Ali-Toprak, Binnaz, *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul, 2000.
- Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul, 2002.
- Davies, Paul, *Tanrı ve Yeni Fizik*, (çev. Murat Temelli), İstanbul, 1995.
- Davutoğlu, Ahmet, "İslâm Düşünce Geleceğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", Divân, (1996/1).
- Descartes, Rene, *A Discourse ou Method* (etc., J. Veitch), Londra 1912.
- Dozy, Reinhardt, *Tarih-i İslâmiyet*, (çev. Abdullah Cevdet), Kahire, 1908.

- Dündar, Can, "Tanrı Sahnede", *Milliyet Gazetesi*, 13. 02. 2004.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, *Sünen*, Kahire, 1950.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlâhî Hıtabın Tabiatı*, (çev. M. Emin Maşalı), Ankara, 2001.
- Ece, Huseyin K., *İslâm'ın Temel Kavramları*, İstanbul, 2000.
- Edman, Irwin, *Sanat ve İnsan*, (çev. T. Oğuzkan), İstanbul, 1977.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dını Kur'an Dili*, İstanbul, 1979.
- Emir Ali, *The Spirit of Islam*, Karaçı, 1976.
- Ergin, Osman, *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul, 1977.
- Evola, Julius, *Çağdaş Ruhçuluğun Muske ve Yüzleri*, İstanbul, 1996.
- Eyyub Alı, A.K.M., "Mâturidîlik", (M. M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde), çev. Ahmet Ünal, İstanbul, 1990.
- Fazlur Rahmân, *İslâm ve Çağdaşlık*, (çev. A. Açıkgenç-H. Kırbaçoğlu), Ankara, 1996.
- Fazlur Rahmân, *İslâm*, (çev. M. Dağ-M. Aydın), İstanbul, 1981.
- Fazlur Rahmân, *İslâmî Yenileme*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara, 2000.
- Fichter, Joseph, *Sosyoloji Nedir?* (çev. Nilgün Çelebi), Konya, 1992.
- Fuller, Graham- E. Lesser, *Kuşatılanlar, İslâm ve Batının Jeopolitiği*, (çev. Ö. Arkan), İstanbul, 1996.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Maksadü'l-Esnâ Şerhu Esmâillâhî'l-Husnâ*, Kahire, ts.
- Gellner, Ernest, *Postmodernizm, İslâm ve Us*, (çev. Bülent Peker), Ankara, 1994.
- Geylânî, S. Abdulkadir, *Gunyetü't-Tâlibin*, (çev. A. Fâruk Meyan), İstanbul, 1977.
- Gölcük, Şerafeddin-T. Süleyman, *Kelâm*, Konya, 1996.
- Grant, Frederick C., "Fundamentalism", *The Encyclopedia Americana*, New York, 1970, vol. XII, pp. 163.
- Güler, İlhamî, "Dünyanın Başına Gelen "Derin Sapıklık": Dünyevileşme", *İslâmiyât* IV, (2001).
- Gündüz, Şinasi, *Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı*, Ankara, 2001.
- Güneş, Kâmil, "Mu'tezilî Düşüncede Aklın Nakilden Önce Gelmesi Meselesi Üzerine", *Baku Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elini Mecmuası*, Sayı: 1, (Mart 2004).
- Güngör, Erol, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul, 1991.
- Han, S. Ahmed, *Tefsîru'l-Kur'an*, Lahor, 1994.
- Hanioglu, Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul, 1981.
- Hocaoglu, Durmuş, "Sekularizm, Laisizm ve Türk Laisizmi", *Türkiye Günlüğü*, (Temmuz-Ağustos 1994).
- Hocaoglu, Durmuş, *Laisizmden Millî Sekülerizme*, Ankara, 1995.
- Hoodbhoy, Pervez, *İslâm ve Bilim (Bağnazcılığa Karşı Akılcılığın Savaşı)*, İstanbul, 1993.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, (çev. S. Ayaz), İs-

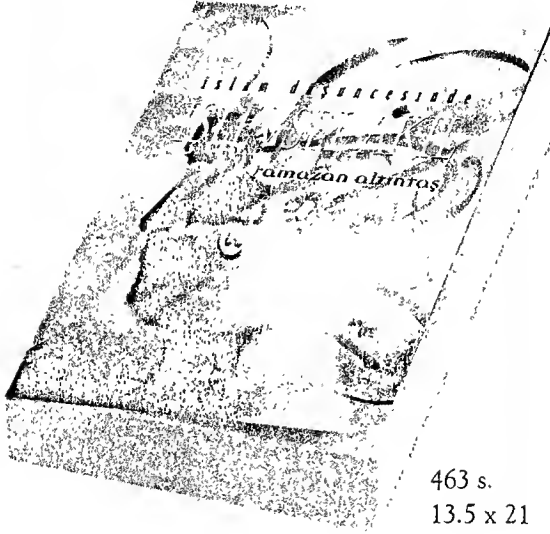
- tanbul, ts.
- Ibn Düreyd, Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretu'l-Lûga*, (tahk. Remzi Münîr Baalbekî), Beyrut, 1981.
- Ibn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mekâyisü'l-Lûga*, (thk. Abdüsselâm M. Harun), Beyrut, 1991.
- Ibn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb, *Medâricu's-Sâlikîn*, el-Kâhire, ts.
- Ibn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Kahire, 1990.
- Ibn Ruşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Faslu'l-Makâl* (Felsefe-Din ilişkileri içerisinde), Haz: Süleyman Uludağ, İstanbul, 1985.
- Ibnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, *Telbisü İblîs*, Beyrut, 1992.
- Ibnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Zâdû'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut, 1984.
- Ibnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebu's-Seâde el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs*, (thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-M. M. et-Tanâhî), Beyrut, 1979.
- İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (çev. N. Ahmet Asrar), İstanbul, 1996.
- İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, (çev. Sami Yeprem), İstanbul, 1994.
- İsfehânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdüllâh, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Esfiyâ*, Beyrut, ts.
- İsfehânî, Râgıb, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. S. Ateş), Ankara, ts.
- Jaschke, G., *Yeni Türkiye'de İslâmcılık*, Ankara, 1972.
- Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî Fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl. İcâzu'l-Kur'an*, (tahk. Emin el-Hûlî), Kâhire, 1960.
- Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî, fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (tahk. İbrahim Medkur-Taha Hüseyin), Kahire, ts.
- Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, (thk. Abdülkerim Osman), Kahire, 1965.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, (trc. Norman Kemp Smith), London, 1990.
- Kara, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul, 1987, II, s. 497.
- Kardâvî, Yusuf, *Muşkiletu'l-Fakr ve Keyfe 'Alecehâ el-İslâm*, Beyrut, 1987.
- Kılıçzâde Hakkı, "Pek Uyanık Bir Uyku", *İctihad*, No: 55, (21 Şubat 1328).
- Kılıçzâde Hakkı, "Yusuf Hoca Hikâyeleri" *İctihad*, No: 77, (Ağustos 1329).
- Kılıçzâde Hakkı, *Son Cevap*, İstanbul, 1331.
- Kılıçzâde Hakkı, "Masal: Yunus Hocanın Kavgalarından", *Hurriyet-i Fikriyye*, No: 10, (Nisan 1330).
- Kırca, Celâl, *"Dünya"*, İslâmî Kavramlar, Ankara, 1997.

- Kitab-ı Mukaddes.
- Koç, Turan, *Din Dili*, Kayseri, 1995.
- Kolakowski, Leszek, *Modernity on Endless Trial*, Univ. Of Chicago Pres. Chicago, 1990.
- Komisyon, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, (haz. Ali Köse), İstanbul, 2002.
- Kose, Ali, *Neden İslâm'ı Seçiyorlar?*, İstanbul, 1997.
- Kuşeyri, Abdülkerim, *er-Risâletu'l-Kuşeyriye*, (thk. Zekeriya el-Ensâri), Kahire, 1966.
- Kuresel Din Anketi, çev. ve hazırlayan: Dursun Ali Aykıt, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 16, Sayı: 3, (2003).
- Macit, Nadim, "Dini Bilginin Alanı ve Farklı Dünyalar", Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi Sempozyumu, (Çorum, 06-08 Eylül 2002).
- Malatî, Ebu'l-Huseyn, *et-Teubih ve'r-Redd*, (nşr. M. Zâhid el-Kevseri), Beyrut, 1968.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, (tahk. Fethullah Huleyî), Beyrut, 1970.
- Mevlânâ, *Mesnevî*, (çev. Veled İzbudak), Ankara, 1974.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. El-Haccâc, *Sahih*, Kahire, 1955.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tebsiratü'l-Edille*, (thk. H. Atay), Ankara, 1993.
- Nevin Abdülhâlik Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul, 1990.
- Oner, Necatî, *Klasik Mantık*, Ankara, 1996.
- Özel, Mustafa, "İktisadî Düşüncenin Laikleşmesi", İktisat Risâleleri, İstanbul, 1997.
- Özervarlı, Sait, "Modern Düşünce ve Kelam İlişkisi", İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı-II, İstanbul, 1998.
- Râzî, Abdülkâdir, *Muhtârü's-Sihâh*, Kahire, ts.
- Râzî, Fahrreddîn, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut, 1990.
- Sanfani, *Tıbbiyeli ve Nişanlısı Yahut Mekârim-i Ahlâkiyesiz Din, Dinsiz Mekârim-i Ahlâkiye*, (haz. Abdullah Cevdet), İstanbul, 1329.
- Saraç, Tahsin, *Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük*, Ankara, 1976.
- Sarıbay, A. Yaşar, "Protestanlık ve Sekülerizasyon", Bilgi ve Hikmet, (Bahar-1993/2).
- Sarıkcıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta, 2002.
- Sitembolükbaşı, Şaban, *Türkiye'de İslâm'ın Yeniden İnkişafı*, İstanbul, 1995.
- Skinner, Quentin, *Çağdaş Temel Kavramlar*, (çev. Ahmet Demirhan), Ankara, 1991.
- Spinoza, Baruche, *Etika*, (çev. Hilmi Ziya Ülken), İstanbul, 1965.
- Spinoza, Baruch, *A Theologico Political Treatise* (çev. R. H. M. Elwes), Newyork, 1951.
- Stark, Rodney, "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", (Sekülerizm Sorgula-

- nıyor içinde), haz. Ali Köse, İstanbul, 2002.
- Sübhî Ahmed Mahmûd, *el-Felsefetu'l-Ahlâkiyye fi'l-Fikri'l-İslâm*, Kahire, 1983.
- Sülemi, Abdurrahman, *Tabakātu's-Süfiyye*, Kahire, 1986.
- Sürüş, Abdülkerîm, *Modern Durum ve Dinî Bilginin Evrimi*, İstanbul, 1997.
- Şâmi, Sâlih Ahmed, *ez-Zâhiratu'l-Cemâliyye fi'l-İslâm*, Beyrut, 1987.
- Şaylan, T., *İslâmiyet ve Siyaset*, Ankara, 1987.
- Şehristânî, Abdülkerîm, *el-Mile'l-ve'n-Nihal*, (thk. M. Seyyid Geylânî), Kahire, 1976.
- Şîta, İbrahim ed-Dusûkî, *Mesnevî*, Kahire, 1997.
- Tarafe, "Muallaka", (İmriül Kays, Muallakat/Yedi Askı içinde), çev. M. Şerafeddin Yaltkaya, İstanbul, 1989.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed, *Sünen*, Kahire, 1997.
- Troll, Christian W., "Seyyid Ahmed Han ve İlm-i Kelâm'ın Ondokuzuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkülü", (çev. Ş. Ali Düzgün), *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 8, Sayı:1, (Kış Dönemi 1995).
- Turner, Bryan S., *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*, (çev. Ahmet Demirhan), İstanbul, 1997.
- Tümer, Günay- A. Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara, 2002.
- Turkdoğan, Orhan, "Batı ve Türk Toplumunda Yeni Dinî Hareketler", *Türk Yurdu*, Cilt: 17, (Nisan- Mayıs 1997).
- Ülgener, Sabri F., *Zihniyet ve Din*, İstanbul, 1981.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, 1992.
- Vardar, Berke, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, İstanbul, 1998.
- Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, (çev. Lûtfi Ay), İstanbul, 1995.
- Waterhouse, Eric s., "Secularism", (çev. D. Hocaoglu), *Enc. Rel. Eth.* Vol:11, s.348.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. E. R. Fırlalı), Ankara, 1981.
- Weber, Max, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Rûhu*, (çev. Zeynep Arıoba), İstanbul, 1985.
- Yazıcıoğlu, Hulusi, *Bir Din Politikası Laiklik*, İstanbul, 1993.
- Yazıcıoğlu, *Laiklik*, s. 108-109; See, Henri, *Modern Kapitalizmin Oluşumu*, (çev. S. Ozmen), İstanbul, 1972.
- Yıldırım, Ergün, "Toplumsal Gelişmeyi Açıklama Modeli Olarak Protestanlık", *Bilgi ve Hikmet*, (Bahar-1993/2).
- Yıldırım, Suad, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, İstanbul, 1987.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *Esâsü'l-Belâğa*, Kahire, 1960.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, Beyrut, ts.

İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl

Ramazan Altıntaş



463 s.
13.5 x 21

Bu araştırmada muhtasar bir şekilde İslam düşüncesi alanında 'aklın' geçirdiği tarihsel serüvene, Kur'an'da akıl ve bu aklın ürettiği bilginin değeri gibi mes'elelere değinilmekte, aklın, ontolojik yapısı, epistemolojik alanla ilgili ilişkileri farklı yönlerden ele alınıp tahlil edilmeye çalışılmaktadır.

Kur'an'da Hidayet ve Delâlet

Ramazan Altıntaş



Hidayet ve dalâlet problemi dün olduğu gibi, bugün de insan zihnini meşgul etmeye devam etmektedir.

İnsan hem hidayeti hem de idrak dalâleti idrak edebilecek güç ve kabiliyette yaratılmıştır.

Bu eser, "Allah'ın saptırması ve hidayeti nedir?", "Hidayet çeşitleri, hidayete ulaşmada engeller, dalâlet sahaları, saptırıcı amiller ve ameller nelerdir?" gibi sorulara Kur'an ve sünnetin bakış açısıyla cevaplar bulmaya çalışmaktadır.

Kur'an'da Tevhid ve Estetik İlişkisi

Ramazan Altıntaş

Bu eserde, İslam düşünce tarihinde güzellik problemlerine yapılan anlamsal vurgularla Kur'anî temellere ne derece yaklaşılmış olduğu, Kur'an'da güzellikle ilgili kavramların hangi çeşit güzelliği anlattıkları ve bu güzellik çeşitleriyle ulûhiyet arasında nasıl bir ilişkinin kurulduğu, âlem ve güzellik ilişkisi, Kur'an'da anlatılan güzellik nitelikleri, güzelliğin nesneler dünyasında canlı-cansız varlıklarda maddî sûret, manevî ve davranış alanlarında nasıl tezâhür ettiği, diğer yandan varlık düzleminde müşâhade ettiğimiz eşsiz güzellik görüntüleri karşı-



sında bir insan olarak, Allah'ı söz ve davranış plânında nasıl takdir etmemiz gerektiği ve bîzâtihi güzellik olgusuna katılmanın yaşama bakımından yollarının neler olabileceğine cevaplar aranmaktadır.